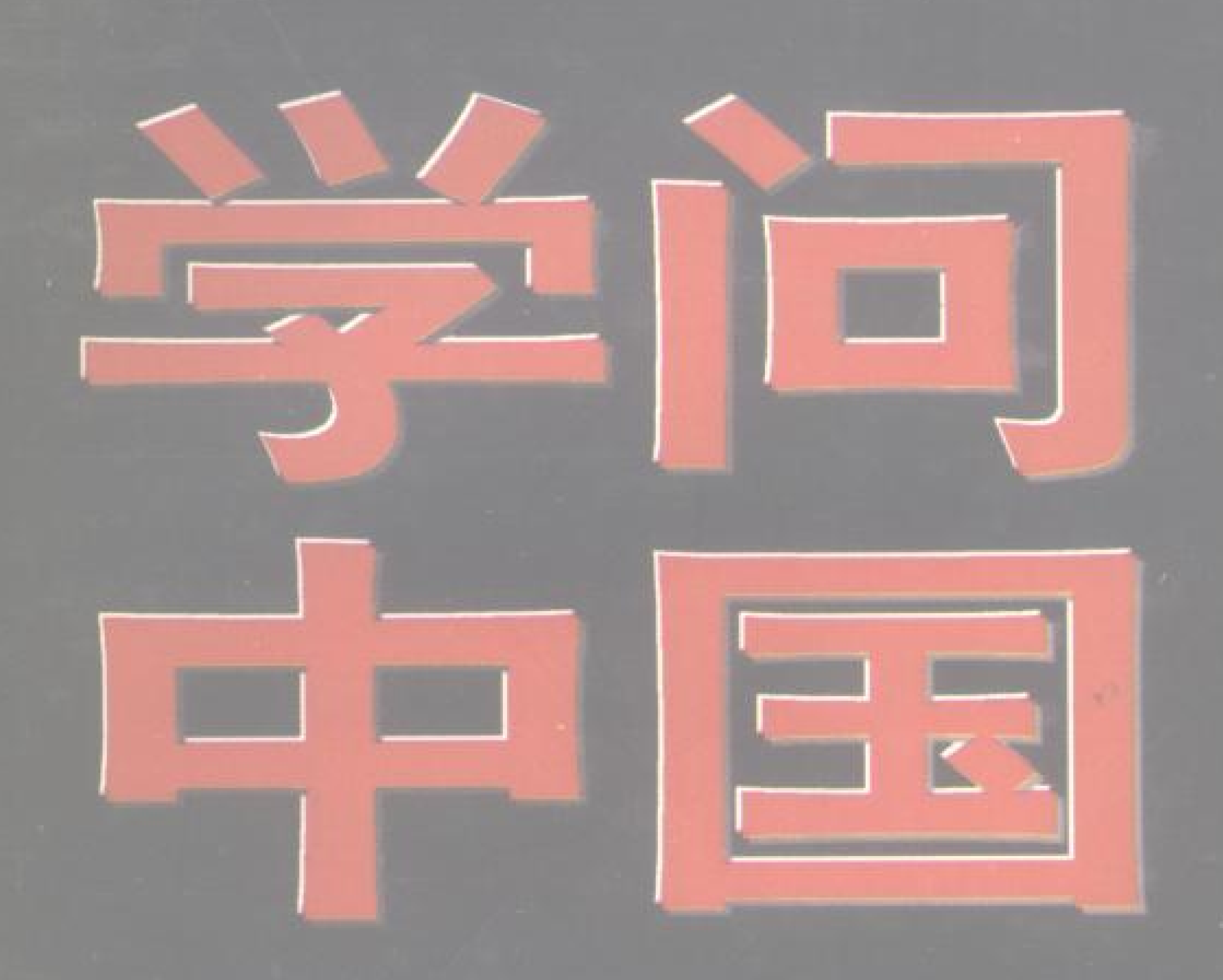
集结文化实力　　凸显中国话语



学问中国

哲学　赵汀阳
政治　刘军宁
经济　盛　洪
社会　汪丁丁
法律　苏　力
教育　杨东平
历史　秦　晖
生态　吴国盛

江西教育出版社

哲学：赵汀阳

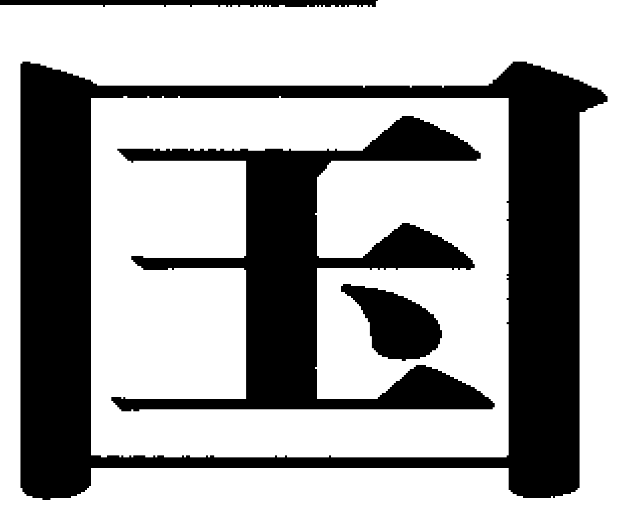


政治：刘军宁

经济：盛　洪



社会：汪丁丁



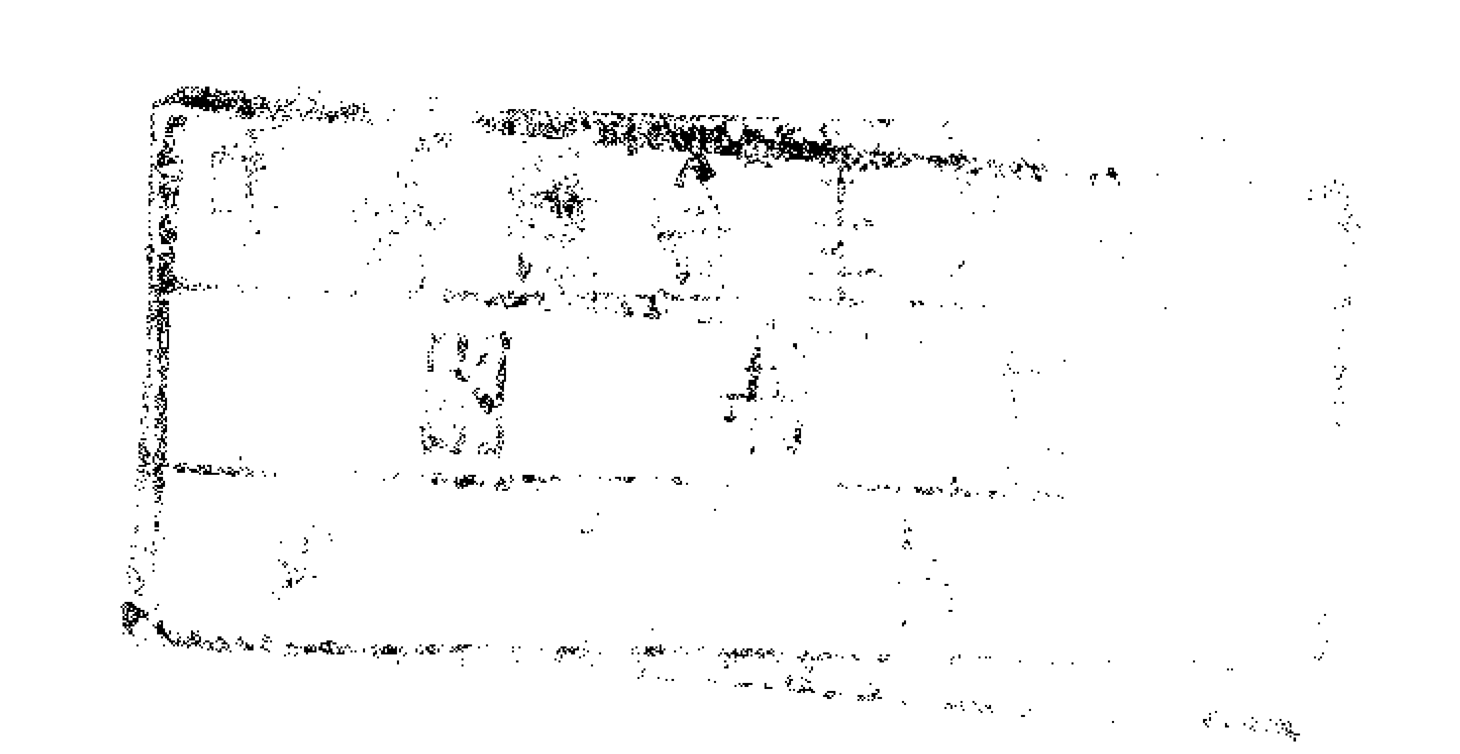
中

法律：苏　力

教育：杨东平

历史：秦　晖

生态：吴国盛



书　　名:学问中国
作　　者:赵汀阳、刘军宁、盛　洪、汪丁丁
　　　　苏　力、杨东平、秦　晖、吴国盛
出版发行:江西教育出版社(南昌市老贡院8号)
经　　销:各地新华书店
印　　刷:江西科佳图书印装有限责任公司
开　　本:850×1168mm　1/32
印　　张:11.5
印　　数:10251—15250
版　　次:1998年4月第1版
　　　　1998年5月第2版第2次印刷
定　　价:20.00元
书　　号:ISBN7-5392-3045-2/Z·30

邮政编码:330003
(赣教版图书凡属印刷、装订错误请随时向承印厂调换)

前言

我们特别邀请了8位有代表性的著名青年学者分别从各自思想领域表达了他们在建设新一代中国的思想学术时所思考的部分重要问题和各自富有创造性的观点。我们相信这些观点将使人感觉耳目一新,并且将促进中国思想界的独立思考。

这些学者所研究的领域不同,思路和思想风格也不同,但他们都试图建设一种有着明显的现代中国特色的新思想,而且是面对着中国现实和未来发展问题的思想。他们的思想所表达的现实感和原创性在某种意义上预示着中国现代化的独立思想的方向和道路。

这些学者的努力对于发展充分成熟的中国现代化思想来说也许仍然是探索性的,但达到这一点显然已经非常不易。众所周知,近代以来的中国思想虽然可以说进入了一个比较活跃的时期,但一直是处于"西学"重压下的思考,基本上是屈服于西方观念的思考,或者是对西方思想的盲目无力的逆反思考,即使说多少有些创造性思想的话,也是非常

有限而且是局部问题上的创见，尤其是往往缺乏现实感，远远谈不上有比较完整的、现代化的原创性。

本书的作者们所表达的观念不仅有着明显的原创性，而且具有与西方思想家的观念同等的思想现代化水平，这多少意味着中国思想界正在由现代化的“西方话语”走向现代化的“中国话语”。

所以，我们相信这本书对于中国文化的发展是有着不可忽视的意义的。

目录

一　智慧复兴的中国机会＼赵汀阳　1

一、我们在等什么　(3)
二、从知识眼光到创作眼光　(19)
三、结语　(47)

二　市场经济与有限政府＼刘军宁　49

一、财产权与经济自由　(52)
二、公隐私开与私隐公开　(58)
三、实物名分与权利自由　(65)
四、聪明的人与聪明的制度　(69)
五、无限政府与治乱循环　(73)
六、限政的理由与限政的方式　(78)
七、选拔社会到选举社会　(90)

三　经济学在中国发展的一条线索＼盛　洪　94

一、经济学是什么?　(95)
二、作为科学和超越科学的经济学　(98)
三、中国与经济学　(101)
四、中国的过渡经济与中国的过渡经济理论　(105)

五、中国的过渡经济学研究的理论背景 (107)
六、中国的过渡经济学的理论框架 (111)
七、中国的过渡经济学对中国的市场化道路的解释 (115)
八、中国的过渡经济学理论的形成 (122)
九、争论与批评 (126)
十、会有一个经济学的中国学派吗？ (131)

四 涉及市场交换行为的三种道德立场＼汪丁丁 144

一、解题 (145)
二、“均衡”的涵义 (152)
三、“交换”的涵义 (162)
四、演进道德 (165)
五、结语 (168)

五 现代化进程中的中国法治＼苏 力 174

一、现代法治解决的是什么问题 (177)
二、20世纪中国的现代化和法治 (189)
三、中国法治的前景 (207)

六 中国进入教育世纪＼杨东平 219

一、中国教育发展的现状 (220)
二、教育的边缘化状态 (229)
三、传统教育的复活与强化 (233)
四、教育的非人文化倾向 (241)
五、大学精神的式微 (248)

六、走向教育现代化 (253)

七 文化决定论的贫困
——超越文化形态史观\秦 晖262

一、何为"文化决定论" (264)
二、实证的史学概念,还是先验的哲学范畴? (271)
三、从经验的观点看—— (276)
四、"进化非真",还是"进化非善"?
——后现代主义与文化决定论 (287)
五、"客家"心态与"土著"的困惑 (296)
六、关于"古今一脉"的传统:"传统"塑造了我们,还是我们塑造了"传统"? (306)
七、关于"人无我有"的传统:"文化不可比优劣"还是"不可比优劣的是文化"? (313)
八、非决定论的人类史:自己对自己负责 (321)

八 绿色中国 路在何方\吴国盛 332

一、工业化道路以及"可持续发展"作为它的修正 (335)
二、传统中国及其生态界限 (342)
三、中国现行的"可持续发展"道路 (350)
四、敢问路在何方 (358)

1 智慧复兴的中国机会



赵汀阳 中国社会科学院哲学研究所副研究员。有著作《美学和未来美学》、《走出哲学危机》、《论可能生活》、《思想之剑》等。

一 我们在等什么
二 从知识眼光到创作眼光
三 结语

尽管这个世界现在似乎使我们感到特别不满，但既定的历史是不能改变的，就像不能悔棋一样。人们往往抱怨过去伟大的智慧被丢掉了（这一点多少是夸大其词的，因为那些真正有用的智慧一直都在使用，被抛弃的恐怕是已经没有用的观念），却不去思考需要增加什么新的智慧。我们遇到了许多新问题，所以需要新智慧。显然，过去的“精神家园”是由于敌不过现代生活方式和需要才丧失的，当然也就不可能靠那些已经被打倒的东西来拯救什么。恰恰是从海德格尔式或现代儒家之类的过于深沉的呼声里，我们可以看到智慧和哲学已经多么软弱贫乏和陈旧。

智慧不再是活生生的了。过去的哲学和智慧属于过去的生活，对于现在的生活来说，它即使是“家园”，那也是不够我们住的，即使是“财富”，那也是不够我们花的。当然也有一些有着“解构”精神的批评家，他们很清楚传统哲学没劲了，他们要求对各种事情进行重新解释、理解和批判，这一点本身没有错，但其中有一种华而不实的气氛。解构和后现代给予我们的可以说是“无智慧的自由”，而不是自由的智慧。思想虽然好像自由了，可是智慧也没有了。事情很显然，解构和创造必须是不分先后的同一个过程，假如没有比较充分的创造性眼

光,批判的眼光就是靠不住的,如果没有开出一条新的道路,光把原来的道路给破坏了,那我们往哪里走呢?只不过停留在一条被破坏的道路上,而且还是那么一条老路。问题不在我们不做什么,而在于我们做什么。我们虽然知道总需要些什么新的东西,却不知道到底什么是我们确实需要的。

这是一个缺乏智慧的年代。

没有智慧是危险的,而没有新的智慧就等于没有智慧。很显然,人类生活的发展比思想方面的发展快得多,到今天,思想已经跟不上社会和生活方式的发展,已经对付不了技术和知识所提出的或造成的问题。我们像得了强迫症一样说出各种对行动没有意义的言论。当思想和行动不再有关,思想就成了仅仅由(by)话语产生的话语、关于(of)话语的话语和为了(for)话语的话语。这样的话语是没有智慧的。

一、我们在等什么?

1. 奇怪的问题和无话可说

我们首先关心的是中国的思想状况。

这个世纪中国一直不得不在处理一个有些特别的哲学问题,即中西文化关系问题。这个问题无疑是“特别的”,它本来不应该是哲学问题而应该只是一个文化交往的事情,但事实上这个问题长期以来被搞得越来越复杂,已经深深触及文化思想的灵魂,这样就很像是个哲学问题了。当然这个问题毕竟是个假装的哲学问题(类似的假装的哲学问题比比皆是),但为了不被这些假装的问题所误导,确实需要对这种问题进行分析。

由于众所周知的历史原因,西方文化已经成为我们不可

能回避的文化环境。许多人以为中西文化之间的事情是不同话语的对话，这种基本感觉就是错误的。西方文化涌进中国后已经在许多方面甚至在基本思想方式上改变了我们的感觉和思想。我们不仅在思考现实问题时甚至在理解解释中国自己的传统时也往往使用西方格式和思路。现在我们说起中国文化的特点时往往就好像是西方人在说中国文化的特点，虽然是我们在说话，但其实是西方话语（通过我们的嘴）在说话。很显然，我们用来描述中国文化的格式和框架以及所作出的价值判断很大程度上是西化的。现在的问题不是要中要西，而是我们是否知道我们的文化的真相是什么样的——当我们的文化已经按照西方文化的理解方式被"改写"了一遍？进一步说，我们是否还有着一种纯粹的中国文化，哪怕是纯粹的某个部分？当然，我们的生活习惯或者说民俗应该说还是很中国的，不过民俗并不决定一种文化的实力，民俗是我们在思考现实困难时必须重视的，但它毕竟不是文化的先进部分。

西化的"改写"是处处可见的，例如中国哲学也被划分为存在论、知识论、政治社会哲学之类；社会历史被描述为什么奴隶社会、封建社会或者东方专制社会之类，等等，还有，把儒家思想也当成了"教"（其实连佛教都很不合乎西方的宗教概念），事实上儒家思想只不过是一种曾经代表着国家的政治—伦理精神的主流意识形态，就像西方的民主观念是一种主流意识形态一样。假如像儒家思想这么入世的观念都算是宗教，那随便什么观念都可以算是宗教性的了。诸如此类。结果搞得我们不知道我们到底有什么和缺什么、什么好什么坏。反正有什么没什么，什么是好的什么是坏的，都是按照西方话语来说的。

我们自己无话可说。

现在我们很想说中国话语，但是，光有愿望是不够的，必

须创造出有分量有水平的思想。精神领域和物质领域有一点是一样的：一种产品必须有实力才真正有话说，话才能说得下去。就是说，一种文化不能仅仅是一种“声音”（不管说“是”还是说“不”），拥有一种独立的、先进的文化决不等于某种不同于西方的、好像是“我们的”声音，一种声音必须具有文化实力才能成为一种对现实有着塑造力的话语。什么是一种文化的独立性？决不是一种自我保护的态度加上某些历史原因造成的特点（一种传统总会有一些特点）。文化独立性首先意味着别人无法忽视的实力和潜力，意味着领先或者平行的发达程度，或者干脆说：

领先就是特点，领先就是独立。

当然，文化的许多方面是难以绝对地判断是否是“领先的”（文化是“软”的），但一种文化或它的某个方面是否是有实力的，事实上管不管用，是强有力的还是弱势的，等等这些还是能够感觉得出来的。假如收敛一些来说，也应该说，如果一种文化的特点是足够有意义的，那么这种特点必须能够使这种文化成为足够强大的文化或者不弱于其他文化的文化。如果不能领先，不够先进，就算有些特色，又有什么用？这就像，有个人很有个性，但没有能力，那这个人有什么用？同样，要说出站得住的中国话语，就必须创造出新的有实力的思想，而不是靠复兴一些已经过时了的、好像很有特点的旧思想，例如儒家观念体系或者东方神秘主义观念。这些观念在过去就没有能够使我们的文化发展成先进的文化，怎么能够指望它们在今天如此复杂的情况下承担起有着更多需要的现代文化和社会呢？

现代社会有着各种新的要求和新的情况，除了发展出新的智慧，不可能有什么别的办法。当然，这不是说传统是坏的，而是说传统是不够的。毫无疑问，传统里有许多好的东西

(比如决不至于像谭嗣同认为的,除了“朋友”一伦,其他各种伦都是坏的),关键是怎样利用。当仅仅问到一个东西“好不好”,这是个坏问题,其实我们真正想问的是一个东西“好在哪里”和“放在哪里是好的”。

在我看来,“要中还是要西”是个糊涂问题,或者说根本就不成问题,是这样的:通常“中”和“西”指的是中国的文化传统和西方的文化传统,那么可以说,这两者都不够用,都不足以承担和解决如此多的新问题,都只有参考价值。而且,正如上面说过的,事实上是中国文化在很大程度上被西化了,西方文化成了主要的解释原则(解释了什么是先进的和落后的、什么是现代的和后现代的、什么是人道的和不人道的等等)。现实是最大的话语,现实在事实上已经消解了那些书面上的“中西”问题。

真正的问题其实不是“中西文化”的问题,我宁愿认为是我们单方面的问题,即,我们如何能够在将来建立起一种先进的有实力的中国文化。就是说,要讨论的主要是应该去创造什么、如何去创造的问题,而不是在现成的东西里进行选择——我们的思想有时候太容易受现成的东西所约束,就好像我们只会继承遗产、不再有创造力了一样。

或者说,当思考到我们的文化的根本选择时,这其中并不包含“中还是西”的问题,很显然,我们将来的文化,我们所需要发展出来的文化,肯定既不很像传统中国文化又不很像西方文化,至于将是什么样,只能在一步一步的创造中一点一点明朗起来,我们不可能知道而只能去创造。所谓“中西”问题只能减弱为非常具体的局部问题。

对于我们来说最有利的思考方式是:把一切文化资源平等化。

按照“什么能够成为我们的”(而不是“什么是我们的”)思

路，按照"什么最有利于我们的存在"（而不是"什么是我们最习惯的"）的要求去重新利用任何一种文化资源，才能建立一种新的文化。某种文化思想最开始属于谁，这并不特别重要，假如我们的油画水平最高，或者逻辑水平最领先（油画和逻辑学算是西方的），那么这两种文化就会变成我们的；同样，假如我们的中医别人搞得比我们更好，那就变成别人的。

要重新创造出一种有实力的中国文化，首先需要争取到能够独立进行文化创造的各种机会，当然这主要是个政治、经济方面的问题，不过，政治和经济恰恰是文化中的最有实际影响的部分。最大规模、最有影响的文化并不是那些书面上的、由文人趣味所认同的狭义的"文化"。中国许多学者在思考中国文化时很容易受到文人趣味和特定学科的"专业性"的限制，眼光往往不够深远，而且缺乏现实感，可以说既没有想象力又不够"精明"，相比之下，政治家们的眼光更值得重视，例如毛泽东和邓小平。毛泽东的一些想法可能是过激的或者偏激的，但他非常正确地意识到要有与新的生活方式相匹配的新思想文化，而且意识到传统的优秀遗产或者是西方的思想只有当我们自己有了足够有力的新思想才有可能接纳它们。就是说，旧的观念或外来观念只有在我们有能力重新解释它们时才能被利用，而构成解释能力的基本思想必须是按照现实需要被我们自己创造出来的。毛泽东的"第三世界"理论无疑是非常有想象力的，它给当时的中国话语提供了独特的文化定位。邓小平在允许开放的同时始终处处强调去探索发展出中国特色，这意味着什么是现实所需要的"中国特色"正是尚未很明确和定型的，正是需要讨论探索的，邓小平强调的就是去试验，这可以理解为是给中国文化的创新留出余地和自由空间，而不是仅仅依靠一些旧的文化资源。

总之，把希望寄托在尚未定型的创新上比寄托在"失落了

的"家园上更有前途。既然我们的文化现在事实上已经很西化了,那么,一种真正的"中国文化"只能是将来时的,只能在事实的余地里去创造。如果说我们能够走出一条新的道路,即使这条道路和我们的传统不太相似(完全不相似也是不可能的),但既然这条路是我们创造出来的,那么它就是我们的;或者,即使我们走的路与别人走的路更为相似甚至一样,但是我们走得更好或走在前面,那么,这条路也变成我们的。要比的不是传统,而是创造和发展。

2. 传下来的统和可传之统

即使我们认清了真正的问题是一个文化创新的问题,我们仍然会特别关心传统。传统无疑是用起来比较方便、比较容易发挥其优点的资源。但什么是传统?这一点却有些模糊。通常的感觉是,传统是前人传下来的"东西"。这"东西"很需要分析。它其中有一部分其实就是我们的现实的一个构成部分,它"化"成了我们的现实,这一部分传统是活生生的,虽然是在过去创造出来的,但却不是过去了的东西;另一部分是事实上已经过去了的东西,它是没有化成现实的过去的观念,但它也"传"下来了,作为"文献"或者类似的东西。前者是"活物",是"遗产",是真正传下来的统,后者是"死东西",是"遗迹",虽然似乎不能说是失传的统,那也应该说是不起作用的传统。可见,应该重视的传统应该是前者,是传下来了的统,它其实就是现实。

如果搞清楚这一点,许多问题就能自然而然地解决。比如说,有些思想观念已经死了——所以死了当然是由于与现实或历史发展不合——即使那些死了的观念好像很迷人,我们都不能太把它们当真。想复活一些与现实和未来格格不入的观念是不可能的。那些作为遗迹的"传统"可以是纪念性

的，我们怀念它们，对它们进行有趣的描述，或者可以是历史学的对象，可以是现实思想的一种参考，但决不可能成为关于现实和未来的规划，甚至也不是现实思想的主要参考。为了更清楚地讨论问题，不妨把那种死传统就称作"遗迹"，这样能够更好地理解什么是与我们息息相关的传统。当我们意识到传统就是真的传下来了的活生生的东西，就可以看出：传统即现实。

我们想要并且需要改造传统就是理所当然的了，因为我们想要并且需要改造现实。显然，我们万万不敢说现实或传统已经使我们非常满意。哲学和人文学者时常会认为现在已经成为遗迹的传统是更好的，它们包含着更伟大的价值。这样想也许不是一个知识论上的错误(因为不可能有关于未来的知识，所以甚至不是一个知识论问题)，但却是一个存在论上的错误。想象的自由度比创造的自由度大得多，如果我们真的是在思考事实的问题而不是在幻想，就会知道真正的思想创造是一种虽然大胆但更收敛的智慧，就是懂得如何利用事实所允许的自由。而无论是野花花的狂想还是固执的保守都是在滥用自由，都是对存在要求的漠视——别以为固执的保守是稳重，保守是盲目的，所以是滥用自由。也许那些遗迹或家园是最好的(权且这么说，其实这种判断是混乱的)，可是事情变了，世界变了。

由于传统即现实，因此又不得不利用传统。利用传统是非常复杂的问题，在这里我只想讨论其中具有原则性的一点。无论要利用什么样的文化资源，传统的还是外来的，这个学派的还是那个学派的，如果各种各样的文化资源能够协调地结合起来发挥作用，显然需要有一种一致的解释形式或框架，使得各种东西能够在一起获得共同的生命。这就像器官的移植，必须在机体能够接受它时才有意义。这种解释形式或框

架是“领导性的”，它决定了一套思想观念的容量和安排。

在存在方式出现比较大的改变时，我们的思想就必须有同样比较大的改变，这种改变主要是思想形式和框架的改变，所以，所谓改革就是形式的改变(reform)。很显然，假如不能创造出一种新的形式和框架，或者说新的基本思路，就谈不上什么真正的改变。甚至可以说，也谈不上对传统有什么真正的理解——按照传统的思路去理解传统其实无非是琐碎地复述传统，或者是给传统生硬地增加一些“现代化的”细节和内容，就像一些儒学的现代爱好者那样以为儒学也能开出民主什么的(尽管儒家也有重民轻君的思想，但仅仅是重视人民的生计，就是说，仅仅打算给人民经济利益，而不打算给人民政治权利和权力，所以这种想法与民主几乎一点关系都没有)。不管给传统塞进多少它其实没有的内容，都不可能把传统“转换”成新的，因为其思想方式是旧的。同样，接受其他文化的一些观念也需要我们去创造出有足够能力的新思想框架，否则吃不消。缺乏自己的宏观的文化创意，或者说缺乏塑造着文化“大模样”的新思想，这可能是中国百年来文化弱势的一个重要原因。

由于缺乏自己的大创意，长期以来存在着对西方观念吃不消硬吃的情况。西方观念在西方世界中本来很协调，但直接地引进到中国就往往似是而非。例如现在被广泛使用的“主体”和“客体”概念，西方意义上的主—客关系和中国本来的主—客关系非常不同，西方的“主体”根本上说是个知识论概念，相当于“我思”，或者说，它是个“精神”。而中国的“主”和“客”一样是个“实在”，它可以是肉身的我，可以是一支军队，可以是政府也可以是人民，它可能是任何一种实在，只要它是“主持局面的一方”。现在当我们读到“主体和客体”的概念时，往往感到混乱，因为相去甚远的中西意思被混在一起使

用。这样的情况很多，诸如自由、个人、现象、本质、本体、存在、经验、意义、真理等等，都是中西意思混在一起。这表面上是个语义学问题，实际上是个思想观念问题，如果没有能够贯穿和统摄各种观念的思想布局，我们就只能破碎地、不清不楚地凑乎思想，把我们自己糊弄过去。在观念和问题都不清不楚的情况下，所谓思想主要就是在解释，只不过是在同一种水平上"平面地"展开无数种意见（这正是我们现在的思想状况），意见不断在增加（因为老是好像没有搞清楚问题到底是什么），问题却没有进展。

引进一种观念比引进一种技术复杂得多，引进技术只要有钱就可以了，引进观念则必须有自己的智慧。问题的关键就在这里，只有当基本思路和思想框架是新的，有了自己的主见，才能重新理解安排传统和接收所需要的新内容，否则就会成为旧货和杂货仓库。

显然，我们面临许多新的需要和以前没有的情况，这时候没有什么理由坐享其成，在一个发展迅速的时代，温故未必能知新。我们现在最需要的思想工作是去发现并搞清楚实际上所遇到的是一些什么样的问题，去思考有什么能够使我们的文化变得强大的新思路和思想框架，而不应该总想找出一些现成的传统特点去证明"不一样就是不一样"。没有实力的"不一样"还不是一样不能解决问题？我们确实有一些非常有潜力的传统思想，但需要把这种潜力实实在在地变成实力，这意味着根本性的创新，而不是修修补补又接着凑合的"转换"——那些"转换"往往也被吹嘘成是"创造性"的（现在有许多比较有光彩的语词总是被滥用），但实在是说不过去的，因为新思想的比例也太小了，如果不说它其实根本没有新思想的话。也许不可能精确定义什么算"创新"，但无论如何"有所不同"还算不上是创新，显然除了流水线产品，事情总有一点

不同。所谓创新,至少是说一个作品在基本构思上不同于原来的作品,这种差别使得这个新作品即使在不以原来作品为根据时仍然有着独立的完整性。

实际上,如果没有根本性的思想创新,我们甚至不能有效地利用传统观念的优点。例如很多人抱怨优秀的儒家观念就要被抛弃了或已经被抛弃了,我们应该保护和复活那些观念。儒家观念在原来的帝国制度和自然农业社会里存活得很好,但离开了这种存活条件,儒家观念便是支离破碎的,根本就不成体统。我特别怀疑思想家们是不是把事情想颠倒了:我们只能按照现代社会的发展需要去吸收传统,而不是按照传统的原则去开出现代社会。

在寻求传统的现成庇护的做法背后,似乎有着一种在西方文化压力下的急躁心理,人们急于在现成的传统里找到一些足够辉煌有脸面的东西。传统中辉煌的东西当然有,但是远远不够对付现实发展的需要,而且世界已经变了,问题也变了。

在此,我还想讨论一个关于传统的更深入的理解。按照我们前面所讨论的,传统主要的意思是"传下来的统",这样的理解还不够丰厚。如果一种传统是足够重要的,那么,它必须同时是"可传的统"。就是说,在理解什么是传统时,我们不仅需要"过去时"和"现在时"的眼光而且需要"将来时"的眼光,好的传统必须是一种能够流入未来的思想流。

这就有了一个比较复杂的问题:由于世界和历史变化多端,即使我们希望传统思想能够传下去,也不能保证这一点,就是说,传统的观念,甚至加上我们现在创造出来的思想,都不见得能够传下去,再丰富的遗产也可能消磨掉。有多种民间故事都讲述了这样的道理:作为财富的遗产是不重要的,真正的遗产是精神性的,是品格和能力。当然,并不是说,那些

作为观念和意识形态的传统就一定传不下去(这要看情况),但无论如何,使传统真正能够成为"可传的统"的东西主要应该是那种"无形的"思想方式和能力——这种思想能力不是指个人或某些人的思想能力,而是指一种文化自身的能力,更确切地说,是一种文化自身的可持续生长方式或生长能力。在这个意义上,传统是文化的可生长方式。

传统必须是一种可传的统,否则只是半段传统。我们现成的文化具有这样完整意义上的传统了吗?不敢说一点都没有,但显然是不够充分的,而且很不充分。因此可以说我们在等待着这样一种传统的出现。正因为缺乏这种意义上的传统(有充分生长能力的传统),于是,长期以来,在一些老问题上,我们惯性地思想着(这事实上已经不叫思想了);在一些新问题上,我们按照西方的传统思想着。更严重的是,我们甚至很久不会自己提出问题了,结果思考的主要是别人的问题,其中还有大量其实与我们基本无关的问题,我们"错把他乡当故乡"了。恰如学者徐友渔的惊讶:怎么中国的现实问题会依国外的思潮和国内的翻译情况而变化呢?

确立传统可能有两种方式:一种是自身复写,一种是自身改写。

前一种首先表现为把某些基本原则认定为不可替换的天经地义,然后思想的创造性活动就基本结束了,接下来的事情主要是这种文化对自身的解释,不断地解释,这种解释很大程度上是重复——重复是确立一种东西非常有效的方法(这是一种"政治性的"方法)。当然,自身解释并非完全都是重复,它也增添一些新东西,主要是增添细节。尽管解释总会产生不同理解,但仍然是"家族相似"的,是细节不同的派生。这样一种确立传统的方式也可能是巩固的,但有一个弱点:这种文化传统的思想能力很容易被那些既定原则给定型了,这样,思

想的创造性就被抑制,思想就被“匠化”了。也许没有一种文化传统是纯粹复写型的而往往是混合型的,但只要复写方式是主要的,这种文化传统就会缓慢地退化,也许是非常缓慢的退化。很遗憾,中国现成的文化传统显然有着比较明显的匠化的复写性质,在一些改变不大的生活场面也许显得非常熟练,得心应手,但在发展迅速的方面就没有应变能力。西方传统比中国传统要活跃一些,但匠化的复写性也很严重,它也有着太多不容置疑的原则。

如果自身改写的创造性活动成为一种传统的主要生长方式,这种传统就有了强大的活力。对于传统的创造性生长方式来说,很少有什么基本原则是不可替换的,传统这一“文本”不是我们思想的界限,而是我们思想的一种资本、一部分“股份”而已,换句话说,那些传统的思想基础不是我们所能依赖的东西,而是我们打算进行改造利用的东西。总之,传统只是我们思想的一小部分。如果说,那种复写型的传统是“工匠式”的,那么,我们所期望的改写型的传统则是“艺术家式”的——传统遗留的东西主要不应该是原则和解释的余地,而应该是问题和创造的余地。只有那种能够遗传创造力的传统才是真正可传的统。可以考虑科学和艺术的发展情况,科学和艺术的传统显然要健康得多,它们所以永远保持崭新的面貌,是因为它们总是在突破,但决不能说科学家和艺术家藐视传统——爱因斯坦不可能藐视牛顿,贝多芬不可能藐视巴赫——传统对于他们来说是“问题”和创新的“机会”。

尊重传统的方式就是创造,而不是吃老本,那只是失去了勇气和创造力的败家方式。所有人在日常生活中都知道这个道理。学者们往往有一种不健康的哲学假设,这就是以为人类思想文化的基础是某些理想、规范,总之是一些原则(principles)。这一点完全是胡猜而不是知识。人类思想文化的真

正基础是一些问题(problems),一些不断变化的问题,这一点是事实,所有对各种学科确实有些了解的人都知道各个学科的基础其实都是一些最令人不安的"问题"。只有建立在不稳定的问题之上,文化和生活才有活气。如果真的能够搞清楚"本源的"和"终极的"东西,那思想还有什么意义?我们不就退化成电脑了吗?其实,任何一个原则,如果是有意义的,就必须基于某个问题,并且按照问题的变化而变化。以"原则"还是以"问题"为文化基础,这是决定性的哲学感觉。只有以"问题"为基础,思想和文化才会有活生生的艺术感,才有可能是强大的。如果我们假定思想文化的基础是一些无问题的原则,这意味着所谓的思想和文化发展只剩下一些细节的解释,这只能发展出一种狭隘的文化。

3. 什么是"中国的"?

现在有一个说起来多少有些令人不快的问题,这就是,存在论上的"中国"概念虽然很清楚,也越来越强大,但思想上的或精神上的"中国"概念却有些不清楚,可以说,现在中国的精神跟不上中国的物质。尽管人们经常说中国的这个中国的那个,但什么是中国的?什么是中国的精神?什么是中国的文化?这些并不清楚,说起来底气也不足。这些概念的含义面临着重新的塑造和充实。

我们在等一种中国的新意义。

当我们说一种文化有它的独立而伟大的意义时,就是说它有一种独特的智慧,而且这种智慧是强有力的,它能够全面地对生活负责,它能够给生活制造出意义、有着思考和解决各种问题的能力,尤其有着创造性发展的潜力。很显然,一种文化的意义在于它有没有高水平的智慧,而不在于它有没有特殊风格,事实上每种文化都有特殊风格,但不见得有高水平的

智慧。文化的实力比风格重要得多，而且，事实上有实力就是最大的风格和特色。

当中国面对世界时，意识到了中国传统智慧是不够用的。中国打算要借鉴西方这一"最发达的"文化。科学和民主被认为是中国传统文化中的弱项，所以特别显眼，中国人首先要求引进科学和民主。尽管中国人不习惯科学精神，但科学能够带来明显而单纯的好处，因此，引进科学是理所当然的。民主则是个问题。与人文社会科学学者们的想法不同，政治家们在引进民主时似乎是倾向于把民主看作是一系列有着实用价值的、更适合现代社会的社会管理技术，而在西方文化中与民主相关的思想观念或者说意识形态则由于不适合中国国情而被"悬搁"。于是，在西方人和一些亲西方的中国知识分子看来，这种民主是貌合神离的。在这个问题上，我以为政治家的实践比起知识分子的批评更有智慧。且不说在理论上西方的意识形态很难说特别有道理，就实践要求而论，一种意识形态好不好，显然要取决于特定存在的状况和要求。既然西方政治意识形态和中国文化不容易结合，那么，西来的民主就只能被"中化"为一些社会管理技术和经验。显而易见，技术转让是容易成功的，而价值移植则可能导致危险。那么，在价值问题还不能搞清楚时，只考虑技术是明智的。随着中国的现代化和国际化，在政治、经济、法律以及思想学术等方面很可能都存在着悬搁价值、提取技术的问题。

这里有一个道理：技术是中性的或者是接近中性的（在这里"技术"是广义的，政治、经济、法律等等社会科学的操作方式和自然科学的技术一样也是技术），当然比较容易被接受。为什么科学技术能够被普遍接受？就是这个道理。于是，我们很有必要引进西方人文社会科学中的各种专业性技术，却不一定要接受西方人文社会科学的价值观念。

当然，并不是说价值观念方面不可能进行交流和结合，应该说这是一个非常复杂的问题。假如我们不能创造出某种更大或更强的思想框架，不能达到能够对异己文化进行“基因改组”的水平，就谈不上能够化为己用。智慧不能移植——那样既种不活又有害——就像力气必须自己练出来，智慧也必须自己创造出来。如果不能创造出新的智慧，我们拿什么去理解过去的智慧和别人的智慧？要理解另一种智慧，就需要自己有在能力上与之匹配的智慧。

事实上现在我们在思想和文化界通常是用西方的价值去判断中国的价值、用西方的观念去判断中国的思想，结果常常搞出许多不合理的东西(例如一个特别荒唐的事情是把老子的“道可道非常道”解为“可说的道不是永恒的道”，这不仅违背当时的古文感觉，而且与老子思路不合，非常可能是在西方哲学对“说”的问题的兴趣暗示下的搞出来的解释。应该解为“可因循的道不是永恒的道”)。西方思想文化和中国思想文化一样是要被重新理解的，而不是可以用来理解一切的框架。

不管怎么说，现在事实如此：虽然在民间文化和生活方面，仍然是有着中国特色的，但在高层次的思想文化中，我们总是不得不在西方思想框架中去思考问题(因为我们还没有更有力的思想框架)，不得不以西方的价值标准去进行各种判断，我们自己的“说法”不多，即使有一些说法，也大多是表态性的，没有足够的理论水平，似乎不能够解决什么问题。态度不等于水平。水平就是解决问题的能力，如果没有可以匹敌的水平或能力，就恐怕谈不上有什么自己的思想。现在人们很希望通过文化的“对话”达到思想文化的改造。对话当然是好的，但是需要的不仅是对话，而且必须有能力“对局”，否则很可能只不过是人家的话题、人家的思路、人家的判断——人们常常假设对话是平等的，其实对话不一定是平等的(苏格拉

底的对话就是一种引诱、暗示，他对话题、思路和判断有着完全的控制）。

如果没有能力进行“对局”，甚至都不可能真正对话，或者说，没有水平就是没有实力，没有实力就不可能平等对话。如果不是平等的对话，那么说的其实是单方面的话语，正如苏格拉底所说的，那是在“助产”。对局的情况就不一样，各方的思路是独立的，而不是预先就在对方的圈套中，这样才能产生精彩的思想。

我们所需要的中国文化思想的独立思路和意义只能是重新创造出来的。在重新创造中国文化时，不可能也没有必要拒绝西方文化的影响，例如科学精神就是无论如何不可以拒绝的。我试图论证的是，我们必须站在一个自由的思想位置上，不受制于任何一个思想习惯，把任何文化资源都看作是利用对象，从思考“占有什么样的过去”转向思考“占有什么样的未来”。一句话，我们在文化中哪一点是领先的，哪一点就是我们的。

要想通这一点并不难。人们有时候会误解各种文化的差别，其实，从“质料”或者“内容”上说，人类所想要、所赞同的东西是大同小异的，除了某些特定的禁忌，几乎不可能说有某种东西在一种文化中被定义为好的，而在另一种文化中恰恰被定义为坏的，也几乎不可能说一种文化中有着某种东西，而另一种文化却绝对没有这样的东西。例如像科学和民主精神也不能说中国思想里一点都没有，事实上是，这些东西在中国文化中向来被认为是不太重要的，被认为比它们更重要的东西实在太多，因此不可能去特别注意它们。文化的差别主要不在“质料”上，而在“配方”上——特别表现为各种价值观念的排列次序——这种“配方”是真正的“文化结构”。

所谓重新创造一种文化首先表现为对各种观念次序的重

排,表现为塑造一种有着良好性能的文化技术性结构。这样就意味着哲学思想方式的一种改变,当我们进行哲学的思考,即关于思想文化的基本问题的思考,我们需要思考的主要不是“要不要某种观念”或“某种观念好不好”(比如,要不要民主和平等,现代性或后现代性好不好),而是“各种观念分别怎样使用在什么地方”或“各种观念如何进行安排”。就是说,思考的重心由“观念”转向“观念间”。原则上说,没有什么不对的观念,问题在于用在哪里、放在什么位置上。

我们需要一种新的哲学,一种新的智慧角度。

二、从知识眼光到创作眼光

一种文化首先意味着有某种眼光。

眼光不同,对所有事情的理解就不同。据说有个老师提问到不知是鸵鸟还是什么鸟有几条腿,除了一个学生说是三条腿,其他都说是四条腿,结果其他学生当然被判定是错误的,而鸵鸟有三条腿的回答则被认为是比较正确的,因为三条腿比四条腿在数量上更接近两条腿。当然,我们通常会认为所有这些回答都是错误的,而且三条腿的回答错得尤其厉害,它不仅违背事实,而且违背生物学规律。但我也有理由认为那个幽默的老师是有道理的,难道我们不能从数学的角度去理解吗?就算从生物学去理解是更正经的,那么,难道就不能有另一种有趣的理解吗?

维特根斯坦曾经提出一个意味深长的问题:如果我们总能有不同的理解,那么什么才算是正确地理解了一条规则呢?我想可以这样回答:至少在很多情况下,这取决于我们需要什么样的理解。

一种眼光意味着一种智慧。可以说,眼光总是“哲学的”

眼光。眼光决定了价值和意义。

1. 另一种智慧的可能性

哲学的眼光是人们关于整个文化的基本感觉。这个时代人们喜欢谈论语言，那么也可以说，如果文化是一种语言，哲学就是这种语言的语法。语法虽然比较稳定，但如果需要的话，也是可变的。

在某种意义上，中国的主流传统哲学感觉是：决定我们的生活和思想的观念既是政治的又是伦理的。西方的哲学感觉则是：决定我们生活和思想的观念或者是知识或者是意见，经过演变，进一步强化为，或者是科学或者是意识形态（特别是宗教）。中国哲学所强调的观念看上去属于西方哲学中的"意见"部分，因此，按照西方的感觉，中国哲学缺少知识论。中国哲学在基本结构上无法与西方哲学相比，中国哲学可以被纳入到西方哲学的结构中去，至多是各种意见中非常有特色的一种意见。事实上中国学者也是按照这种感觉去"重新"理解中国哲学的，他们按照西方哲学结构描述了中国哲学，最大胆的想法也无非是认为中国哲学是各种意见中最好的意见，比如说认为中国伦理思想是最好的，并且可以用来拯救堕落了的西方——这种想法显然是非常不切实际的。且不管按照西方哲学的感觉，中国哲学能够说成什么样，现在的问题是，我们能不能有另一种哲学，或者说，除了西方哲学这种类型，能不能有另一种哲学类型。简单地说，哲学能不能搞成另一种样子？

这个问题表面上有些吓人，但实际上是个很现实的问题。

我在下面所谈论的哲学主要指西方哲学。由于西方哲学的基本感觉已经"全球化了"，包括中国现代哲学在内，我们现在谈论哲学问题基本上是在西方哲学框架中谈论，而且所谈

论的问题也已经很“接轨”了。再说,如果我们不要心地狭隘的话,就必须承认,中国并没有什么既有水平又有独立价值的现代哲学,所谓中国的现代哲学只不过是对西方哲学各种观点的模仿。当然,中国以后很可能会有自己的先进的哲学,这恰恰是我们需要努力的。总之,当我们需要发展出一种先进的中国哲学时,批判和改造的对象主要恰恰是西方哲学而不是中国传统哲学,因为中国现在流行的哲学主要是西方哲学而不是中国传统哲学。有一个很常见的错觉以为中国哲学的批判改造对象主要是中国传统哲学,而且把西方哲学当成了发展中国新哲学的哲学范本。这种看法根本不知道什么是现实。

为什么说对哲学的整个改弦更张是一个现实问题?因为现行哲学已经令人非常不满,事实上百年来的哲学活动主要是对哲学进行破坏,新的哲学道路还很不清楚,确切地说是还没有。“传下来的统”被破坏了,但是“可传的统”还没有,这就是这个时代的特征。现在虽然仍然有一些人在研究传统哲学,但实际上主要是对过去伟大的智慧的纪念性研究,这种研究已经不是主导思想的发展,至多是思想的背景性参考。总之,哲学家们肯定不打算按照原来的思路走下去了,因为它已经不能解决现在的问题,或者说,问题已经改变了。

现在无论哪一种现成的哲学都没有跟上时代的问题和需要,似乎可以说,除了科学技术和商业是与时代同步的(科学技术和商业本来就是塑造这个时代的主要力量),无论是哲学还是各种人文社会科学都有些迟钝。这其中哲学特别有责任,哲学眼光是渗透在思想文化的方方面面的普遍思想感觉,当一种哲学眼光出了严重问题,思想文化就有了整体性的疾病,我们就会病态地看待一切事情。现在的哲学也许指出了传统哲学的许多毛病,但却没有能够说出一种完全不同的哲

学天地，我们好像知道了哲学这样搞不行，可是怎样搞才行呢？这恰恰是一直没有搞清楚的事情。光是这种情况就已经证明了哲学的落后状态。当然，对传统哲学的解构并非完全没有意义，正如维特根斯坦有一次所说的：怎么能说哲学没有一点进步呢？既然还没有找到真正的药方，难道不允许在痒处胡乱挠下去？

想想看，古代哲学曾经是思想文化发展的一个刺激源，它曾经是非常“前卫”的，而现在的哲学似乎是“后卫”。尽管不能说现行哲学一点意义都没有，但毕竟也只是“挠痒”。也许有人会说，至少像维特根斯坦和德里达这样的哲学家应该算很前卫的了。其实不然，维特根斯坦和德里达的批判方式也许是前卫的，但其结果却不是，维特根斯坦的批判没有给出新的哲学道路，而只是一种回避哲学的建议；德里达则似乎把哲学解构为文学，同样也不是哲学的路。前卫性虽然往往是对某种东西的终结，但更重要的是表现为某种东西的开始。只是批判或解构在思想上没有独立性，它的意义和原来的东西是不可分的，它不是另一种独立的思想道路。

哲学应该是文化中最大型的艺术，它试图为思想文化创作基本思路和大模样。

不过，哲学是特殊意义上的“艺术”，因此哲学的前卫性当然和通常意义上的艺术的前卫性很不一样，艺术的前卫性是为了给出一种完全不同的经验方式，它是非常“主观的”，一个前卫的艺术作品相当于说“我这里有个新的游戏或者新的玩法，如果你进来玩，会有别开生面的感觉，当然你也可以不玩”。哲学的前卫性则是“客观的”，哲学试图提出我们不得不面对的新的思想问题，一种前卫的哲学思想相当于说“这里有个新的问题，不管你喜欢不喜欢，不管你是否去思考它，它都是一个客观上回避不了的问题，是一个我们在实际上身处其

中的问题”。

哲学是我们身处其中的、逃脱不了的艺术，很显然，人类的文化从来没有也不可能有一个固定的或“先验的”模式，不管文化中有多少像自然存在一样几乎是“不可动摇的”原则，但至少整体模式是创作性的。因此可以说，至少文化的基本观念的格局是创作出来的，是艺术性的“构思”，而不是科学性的。人们怎么思想，文化就是什么样。

如果一种文化的哲学水平很低，以至于好像“没有哲学”，那么就意味着这种文化缺乏自身把握、自身构思和更新的能力。其结果是，掌握着文化的命运的“思想性文化”逐渐落后于“市井文化”，确切地说是高层文化的创造力落后于低层文化的创造力——低层文化永远会有用不完的创造力，因为它与充满偶然性的、千变万化的日常生活是完全一致的。人们对缺乏创造性的东西不感兴趣，不管它好像多么“伟大神圣”。许多人抱怨那些“庸俗不堪”的低层文化在泛滥，为什么不想想高层文化变得很没有意思了呢？现在的低层文化有着更明显的创造力，所以人们对它更容易感兴趣。学者当然可以给文化作品划定品级，但什么也决定不了，因为人们首先寻找的是有意思的东西。其实从可能性上讲，高层文化更有潜力去搞得有意思，因为它的创造空间更大，它的主题更容易激动精神。如果它对精神失去吸引力，那一定是搞得太糟糕了。

现在整个世界的人文社会科学太老化了，我指的是人文社会科学的各种基本结构和思路。尽管思考的技术性不断在提高，例如数学和逻辑的分析及社会学的调查分析等技术在人文社会科学中得到普遍应用，但基本观念却很陈旧，这意味着思想失去了艺术性或哲学性——思想的艺术性和哲学性是同一的（这里有个很容易误解的问题，哲学是艺术性的并不意味着哲学是像文学那样，哲学的艺术性仅仅表现为构思的创

造性，而与浪漫的主题或感觉以及表达无关，哲学所思考的事情是很现实、很实在的）。本世纪一些敏感的哲学家一直在表达对老化了的思想游戏的厌烦，维特根斯坦所说的似乎是“这玩法糟透了，咱们别玩了”，而德里达则好像在说“这玩法糟透了，要不咱们干脆瞎玩吧”。可是在某种意义上，这些反叛的和解构的声音是一些已经迟到了的呼声——那些老化了的思想在实际生活中早已被自动解构了。

这时的思路造成了这样一种状况：我们想的是一套，做的是另一套，我们所思想的与我们的实际选择无关。比如说，如果被问到什么算是善的或恶的，我们多半会按照书本上的理论去描述什么是善恶，但这些并不代表我们行为上的实际选择，结果好像我们都有些口是心非，当然，并非我们有些不老实，而是现行的理论思想格式有毛病，一旦到理论里去想问题，就往往身不由己跑到另一个不实在的世界里。这种“不诚实”是无意的。

实际选择是价值的真实定义。

如果我们所宣称的东西是我们其实不做的事情，那是不能理解的。我们的思想常常文不对题、答非所问。这种现象是人文社会科学的普遍现象，有许多我们在理论中讨论的问题根本不是在事实中生长出来的问题。当然，理论问题和实际中的琐碎问题长得并不一样，但一定是实际问题能够长得出来的问题，就像我们并不指望树长得像土地，但树是从土地里长出来的。显然，不是思想家们故意犯错，而是现行的思想格式缺乏智慧。

现在面临的思想问题首先是智慧的更新换代问题。我们目前使用的这种智慧方式已经用了两千年（尽管就中国而言，这种西方智慧方式用的时间并不长，这反而给人一种“崭新的”错觉），它现在已经明显对付不了需要解决的各种问题。

这意味着哲学的更新是一个首当其冲的问题。我们有理由认为，人类文化可能在不久的将来会进入又一个哲学化的时代——不过这不是说，哲学作为一种专业会得到不同寻常的发展（哲学变成一种“专业”恰恰是一个错误），而是说，人文社会科学各科会进入一种哲学化的发展。

可以想一想哲学产生的理由。哲学的产生是因为人们需要某种“总的”看法。随便说出某种总的看法并不难（谁都能胡编一套总的看法），人们很快就发现，要有某种有意义的总的看法就不得不说清楚各方面的事情，在这个意义上，哲学确实创造或促进了人文社会科学各科的产生和发展。但是，哲学自身很快就变得愚蠢了，它自己变成了其中的一种“科学”（当然哲学自封是科学的科学），人们也以为，除了其他学科的看法，哲学在各种事情上还另外有一种“更深刻”的“哲学的”解释。这是哲学自己所犯的一个基本错误。

现在人们抛弃了这样的哲学。脱离了哲学的人文社会科学各科越来越专业化了。专业化本身没有错误，因为要说清楚各方面的事情就不得不专门地对一系列细节进行分析。但是，如果各学科没有或很少有一种汇合或者总的操作的话，专业化就会形成“学科偏见”——这是一种比个人或集体的“主观偏见”有害得多的偏见。“学科偏见”由于是“专业性的”，因此好像有了不可怀疑的权威性（就像由于有了教育体制，于是人们就容易错误地以为只有有了学历的人才是聪明的人）。由专业化导致的学科偏见有一个明显的错误，这就是，社会的存在，或者说生活事实，或者说文化的事实，本来是一个完整的东西，但是它被各种专业拆成各种各样的部分。事实上我们在做政治的事情时，同时也是在做经济、法律、社会的事情，而且也是把它们一起思考的，但是专业化偏见很容易把它们搞成各自为政的事情。既然在事实上没有一种事情能够由某

方面原则单独做主，那么，同样必须说，没有哪一个学科能够对这个学科的事情单独做主。

换句话说，我们在思考某个学科的问题时，不得不在其他相关学科的余地里去思考。我曾经在讨论伦理学问题时以伦理学为例说明什么是“在余地里思考”：人类并不只是按照伦理价值在行事，人类在做一种事情时所要考虑的价值和利益很多，不管是伦理价值还是别的价值都不可能独家说了算，既然生活的各方面实际上都“在场”，各方面的思想就不能“缺席”，我们不可能要求政治、经济、外交、军事等等完全按照伦理规范而变成幼稚无能的行为。显然，各方面的价值和利益在同时为生活做主，因此，不管是伦理学还是其他学科都只能在余地里思考。这个道理其实很简单，这就像，当我们以某种方式观看某种东西时，我们当然是集中注意某一点，但是这个东西的其他方面是一直在场的，而且正是由于其他方面，那个“某一点”才能够被看清楚。当我们发现思想重新需要整体的感觉，思想就会进入哲学化的状态。

当然，思想重新哲学化并不意味着重新去追求一些形而上学的总的原理，而是进入一种思想“互构”的状态，即我强调的所谓“一个或所有问题”的思想状态——当思考某个问题时，就不得不思考所有问题，当思考所有问题，又不得不落实为某个问题。虽然我们不可能做到所有事情都想得清清楚楚，但那种渗透在所有问题中的智慧是思想所必需的基本感觉。在这其中，我们并不反对专业性，而是发现各种专业性必须一起动作起来，它们互相构造着。这也远远不仅是学科之间的对话，而是说，一个学科不得不把相关学科的要求考虑在内。这也不是现在时髦的多元化思考，即就一个问题谋求多方意见(意见再多也不一定有用)，而是知己知彼地做一件事情。这样的结果将是，人文社会科学各科都具有了哲学能力，

即每一种人文社会科学不仅思考自己那个专业，而且以哲学的身份思考着自身的基础和其他所有相关问题，每一种学科的自身改造同时也成为对相关学科的压力。具有整体感觉的哲学将以这样的方式复活：它以流动的方式活动于各个学科中，各个学科的基础问题就是哲学问题，哲学不再有仅仅属于哲学自己的问题，哲学不再有权力自己胡思乱想，不再是某种莫名其妙的总原理，哲学虽然没有自己的专业问题。但它将塑造各种基本的专业问题，或者说，哲学虽然非专业地思考，但却要求达到专业的结果。

哲学可以创造性地为各个学科贡献某个基本问题，或者贡献一种几乎是真理的建议，哪怕是贡献一个错误，这些都可以是有刺激性的贡献。那种对各科的专业性毫无贡献的哲学不再有意义，因为我们不知道它要干什么。哲学家不能除了哲学史知识，别的什么都不在行。

人类需要并且一直在哲学中追求一种思想的整体感觉，但是人们对哲学这种东西恐怕一直有着根本性的误解，人们通常以为哲学是一种解释。就好像是说，对各种事情，我们有科学的解释，有历史学的解释，还有社会学、逻辑学、经济学等等各种解释，然后还有哲学的解释，据说是“更高的”或“总的”解释。当然，由于这种妄想事实上不可能，现代哲学家的想法似乎收敛一些，不再那么超越，但仍然以为哲学是一种基本的解释。问题不是出在“基本”而出在“解释”。哲学当然是“基本的”，但却不是解释，进一步说，如果哲学是足够基本的，那么就不可能是解释。

什么东西能够被解释？这个问题很值得一想。不管怎样解释一种东西，总是根据某种观念去做出解释，显然如果某种观念是需要解释的，那么它就不是基本的。那么，能不能有一些不需要解释的但是又解释一切的原理？不能，这两个要求

是不能共存的。

不再需要解释的东西确实有，比如对某种简单事实的简单陈述（“你有一辆红色的汽车”或“10分钟前下了一场小雨”之类），但是这样的描述只能表达某种东西而不能解释各种事情，因为各种东西不可能是一种东西。维特根斯坦非常智慧地意识到，各种解释追到底就只能是各种基本的描述。但他又非常错误地以为把解释收缩为描述就是哲学的工作了。即使我们把各种事情描述清楚，仍然没有解决我们要解决的各种问题，我们所需要解决的基本问题都是行动性的，即我们要怎么做事，这是我们需要做出决断的而不是需要描述的，是需要拍板而不是需要介绍的。在这一点上，马克思的一个说法仍然是非常前卫的：哲学家只不过不同地解释了世界，可是问题是怎样改造世界。也许我们说不出什么绝对的原则，但我们仍然必须决定做这样的事情而不做那样的事情；也许我们不可能知道世界和存在的意义，但我们必须思考做什么事情才能够制造出意义。就是说，没有基本原理，但仍然有基本选择。“事情终究是这样而不是那样”的问题结束了，但“这样做事情而不要那样做事情”的问题永远存在。所以，哲学思考的是基本选择而不是基本解释。

想想看人类文化的真实状况，真正基本的东西并不是一些基本解释，因为我们根本不可能知道或证明什么样的基本解释是真理或者天经地义，我们最后不得不“艺术性地”做出各种基本决定和选择。在某种意义上，正因为我们是艺术性地存在着，思想和生活才有意义——假如一切都已经预定了答案，思想其实已经想完了，生活也不值得一过了。人类文化的基本换算单位是行为，无论是知识、语言、思想还是制度和价值，最后都落实为行为，都是由一系列行为所定义的。行为就是基本的文化事实，文化是一个可塑造的存在，人们怎么行

为,文化就是什么样。文化是一个作品,而不是一个“对象”——西方的“对象结构”思想成功地表达了自然(所以有科学),却僵化地表达了文化。既然文化是一个作品,那么它的哲学基本问题就是一个创作性的问题,而不像通常以为的是一个知识性的问题。

如果我们能够想象一种新的哲学智慧,那么它非常可能是创造性的而不是知识性的。

2. 从解释性的“反思”到创造性的“反应”

当这个世界需要新的智慧,中国哲学的落后状态就自动消解了,西方哲学和中国哲学同样面临着哲学的根本改造问题。不过,由于对西方哲学的模仿已经成为中国现代哲学的一个习惯,中国哲学现在正在模仿西方哲学的一些不成功的改造,还以为时髦,这是非常令人失望的。

我所说的“不成功的创造”主要是指这样两种倾向:一种是与现在很时髦的法国哲学家们有关的思想倾向,在某种意义上,这种倾向是一种“后哲学文化”,其实就是把哲学搞成一种有哲学深度的、广义的文学评论(人们可以注意到事实上是文学家比哲学家对这种哲学更感兴趣)。或者说,原来人们想象哲学是一种更高的知识,但现在野心缩小了,只把哲学想象成一种更高的评论。这对于文学来说似乎过于严肃了,但对于哲学来说则不太严肃;另一种倾向则与分析哲学的遗产有关,虽然现在哲学家们对分析哲学当时的问题不太感兴趣了,但仍然相信分析哲学的细节分析方式如果广泛应用到各种问题上就足够把事情说清楚。这种哲学虽然是足够严肃的,但却不够敏感,局限于一些琐碎细节走不出来。细节分析无疑是非常重要的,但最需要改造的是哲学一直默认的一些基本假设,如果基本假设是有问题的,无比严格的细节分析仍然是

错误的，就像“说谎原则”，前提是假的，但细节描述无比生动具体，听上去就会以为是真的。这两种改造都不是根本性的，都没有跳出原来哲学的“掌心”。这个“掌心”就是，哲学家和其他人一直都以为哲学的根本意义是“反思”，而我相信这正是哲学的基本错误——反思当然是需要的，但它只是走向哲学的准备。

哲学很可能一直在认真地回答一些荒谬的问题，即以为最后的问题也是能够通过反思而找到解释的。这很像是“大人上当”的故事，稍微有些狡猾的小孩都有可能从一些简单的问题入手——比如“为什么要吃饭”、“为什么要学习”之类的问题——然后一环扣一环地引出复杂的问题，最后是荒谬的问题，也即所谓最大的问题。大人喜欢回答这些问题，作出各种解释，似乎觉得这些解释多少是有教育意义的。同样，哲学家也觉得他们的解释是一种教育（哲学家喜欢的说法是“启蒙”。不知道哪里来的这种自信）。其实，小孩真正欣赏的是引出问题的那个好像合乎逻辑但又荒谬的过程，至于大人怎样回答是无所谓的，因为反正是可笑的。

那些最大的问题是不能回答的，因为它们根本不是问题，如果一定要回答，就只能是幽默的回答——但这其实已经不是在回答问题，幽默回答的是荒谬的提问方式。其实，提出荒谬的问题是为了回到正常的问题，而不是要求给荒谬的问题找到答案。幽默是过火了的智慧，恰好用来回答过火的问题。如果不懂幽默就没有智慧（有幽默感的思想家好像并不多）。换个角度说，如果一个问题确实是个问题并且是基本的，人们肯定不是想知道你有什么看法，而是想知道你有什么办法。所以，如果哲学确实是基本的研究，那么它肯定不是在谋求关于世界和生活的最深刻的知识，而是在思考关于文化和生活的基本设置的创作。

为什么哲学今天会走到实际上无事可做的“后哲学”状态？根本的原因就是我们一直对哲学有着错误的期望，没有看到思想文化的基础不可能是某种标准、原理而是某种创作。当“最深刻”的标准和原理破产了，就自然会以为怎么都可以。经典哲学的伟大的原理梦想和当代哲学不伟大的解构的快乐只不过是希腊哲学的“知识或意见”的变奏。

知识性的哲学传统（即西方哲学传统）从一开始就埋下了一个要命的思想隐患，一直到现在，西方哲学也没能够超越这个困难，看起来只能说这是西方哲学固有的困难。

哲学打算说出真正的 logos（即表达着判断各种事情的真正标准的话语）。虽然哲学诚心诚意要说出真理，但我们却不可能通过我们所能够说出的各种 logos 去分辨哪些是真理哪些是主观意见，显然，我们所说出来的话首先是主观意见，也就不可能通过某种主观意见去说明哪些主观意见是对的。或者说，通过我们说的话不可能判断哪些话是有意义的（现代哲学有时候也认为思想的问题实际上只是语言问题或话语问题，尽管现代哲学家们把这些问题说得特别复杂，但却不见得有更高明的解决）。于是哲学试图反思我们的思想。

柏拉图发现有这样一个麻烦：“你凭什么想知道你不知道的东西？即使你碰巧遇见了它，你又怎么知道那就是你不知道却想知道的东西呢？”（《美诺篇》）这个麻烦对于哲学反思是根本性的，这意味着，真理或者其他标准是我们不知道的东西，而且我们还不知道我们在什么情况下就算知道了真理，结果我们实际上知道的只是意见。这个困难逼得柏拉图想入非非，他只好说，我们本来有知识，只是需要回忆出来。当然，这种充满文学想象力的说法不能当真。我们可以半正经半不正经地说：“你怎么知道你所回忆出来的东西中哪些是真实的东西呢？”显然还是只能靠意见。但是意见是如此的不可靠（维

特根斯坦对反思的主观性是这样讥讽的:所得到的无非是“印象的印象的……”。同样也可以说是“意见的意见的……”),于是怀疑论哲学家认为,既然没有哪一种意见可以成为我们的信念,那么我们不如“无信念”地凭感觉过活。比如说,我们感觉到蜜是甜的,那就喝它,至于蜜在本质上是不是甜的,那是无所谓的。至于感觉,当然是因人而异的。从现代的观点来看,这几乎是对本质的解构观点。尽管这种解构观点很朴实,不像现代的解构观点那么“有文化”,但却有着不可超越的解构力度。实际上应该说,古典怀疑论有着一种真正哲学的诚实:如果没有一种意见是真正可信的,那么在观点之间实际上没有什么“哲学上的”争论。不管现代各种观念导致了多少不同的理解和特别“有文化的”争论,在我看来只不过是学院化了的市井争论。现在的哲学很大程度上是靠矫揉造作的语言在维持着,假如人们要求换成比较朴实的表达,那么很容易发现其中的智慧并不多。

接着讨论怀疑论。怀疑论这样发挥了怀疑能力,在理论上说可能是有道理的,但在实践上是不可取的,因为它不能带来什么好处,不能给人们创造什么有意思的东西。可以想象,如果这时候有一种声称能够很简单就解释了一切的观念出现,人们会有一种被拯救出思想苦海的感觉。基督教观念接管了希腊哲学,就是一个实例,而且是一个几乎概括了西方思想发展变化的基本路数的实例。这其中有一个道理:如果思想把最后的希望寄托在知识上,那么,由于哲学的知识论思路有着不可逾越的困难,思想就宁可接受一种不一定有道理的意识形态。一直到现在,西方的精神支柱仍然是那种把事情简单化、理想化了的意识形态(以基督教和政治民主观念为核心的一系列意识形态观念),而不是那些好像更深刻一些的哲学。

尽管笛卡儿、休谟、康德和胡塞尔以及现代经验论复兴并推进了知识论哲学，也许他们说出了更多的真理，但并没有真正超越希腊思想。几乎所有现代哲学家都在反对形而上学，但是对西方哲学疾病的这种诊断和医疗其实治标不治本，形而上学并不是西方哲学的真正病根，它其实并不比现代哲学更坏，而只是一个比较容易批评的症状。现代哲学家“见了松人就搂不住火”。可是现代哲学又有什么高招呢？

对于维特根斯坦等哲学家来说，哲学问题是错误地使用语言而产生的一些其实根本没有的问题，如果我们有了实事求是的描述和恰当的表达，语言就被清理干净了，哲学问题也就不存在了。这似乎是说，如果有了无问题的描述和表达，或者，如果语言是没有毛病的，就不会有哲学问题。维特根斯坦这种在理论上对哲学问题的一揽子解决准确反映了西方文化在实际行动上的解决方式，即在可思想的界内由科学说了算，在不可思议的界外由宗教说了算。这种解决虽然巧妙，但实际上却留下一个极大的文化缺陷。很明显，科学只能给生活带来能力，却不能带来意义，而宗教虽然给出了意义，却又是生活外的意义。人类的生活或存在反而没有得到恰当的思考，那么还有什么事情能够被恰当地思想呢？

另外一些特别有知识分子使命感的人文哲学家则试图提供一种教育(他们对知识问题兴趣不大)，当然他们所推荐的价值都是好的、理想的，可是他们采用许多理想的假设把真实的世界替换成一个概念里的世界，这第一步“还原”工作就是错误的，尽管后面的讨论都可以算是对的，可是有什么用呢？他们讨论的那个世界是假冒的。建立在理想主义假设之上的各种观点到底哪一种更好，其实不是问题，因为我们实际上没有那些福气。智慧的标志不是你有没有一个理想观点，而是你有没有办法。允许我使用一个不太恰当的例子：有一个不

知道是真是假的故事说，童年卓别林和他的穷老爸想在豪华饭店吃一顿（他们如此之穷，显然不公正，人人应该有钱。但这个观点不是智慧），穷老爸虽然没有钱，但是有智慧，他把一只小虫放在鱼子酱里，然后得到白吃一顿的赔偿。当然这是生活的智慧而不是哲学的。话说回来，就算允许使用哲学家们的那些理想化了的批评标准来批评真实的世界，这样一来就必定回到那个永恒的反思难题上，这个难题可以说是“批评的自相关”问题，即如果一个批评原则是足够基本的，那么它就不得不批评自身，而这一点恰恰是不可能的。于是，一个足够基本的批评原则相当于随便一个瞎摸到的原则，而且也不能证明它比其他随便哪一个原则更好。

可以看出，不管是知识之路还是意见之路，其结果是非常相似的，最后或者不能证明基本的观念是真的，或者不能证明是有价值的。哲学家们在我们目前所接受的哲学中已经发挥了无比的才华，但是反思难题是无解的，于是我们有理由怀疑哲学是不是搞错了思考方式和方向。

我的基本感觉是，思想所需要的真正的基础并不是什么基本的知识、先验的真理和无可置疑的价值观念，而是某种本身无所谓真理及价值但是却能够产生真理或者价值的东西。就是说，那些基本的东西意味着“我们将这样做，而这样做将产生如此这般的真理和价值”。

哲学一直想说清楚“是”（to be）或“应该是”（ought to be）。但是对于文化事实来说，“是”和“应该是”这两种形式都不够基本，文化的基本事实是创造性的行为。对于并且仅仅对于文化事实来说，存在就是做事（To be is to do），价值就是由于做事而造成的特定目标，就是说，to be 和 ought to be 都是由 to do 所定义的。对于人类生活，根本就没有什么本来就摆在那里的真理和既定的价值真理及价值都是人类行为创造出来

的。

不是因为有这样的真理和价值，所以人类就这样去行为，而是因为人类这样行为了，所以造成了这样的真理和价值。比如说，根本就没有既定的真理和价值要求人类搞出国家、法律、商业和艺术并且为这些东西预定了各种各样的原则，而是人类碰巧搞出了国家、法律、商业和艺术，然后产生出适合这些东西的真理和价值。

人类怎样创造生活，就产生怎样的真理和价值。

很显然，既然人类的文化事实的基础是创造性的，那么其基本问题也就是创作的问题。智慧与创造力是同一的，而不像原来以为的是认知能力。理解、解释和批判在思想或精神上都不够基本，而我们原来以为这些已经是基本的了，由此错误的假设建立起来的哲学造成了思想上的各种坏习惯。

也可以换一个方式来看哲学的困难。

不管怎么说，传统哲学是有一些迷人之处。确实会有一些绝对的事实，哲学家很喜欢把它们说出来，说出来就成了绝对真理，这样的例子很多。例如贝克莱的“存在就是可感知的东西”、笛卡儿的“我思意味我在”、胡塞尔的“我思其所思”等等。另一些哲学家可能会有不同看法，但实际上往往只不过是对同样的事实的不同角度的不同表述，它们都没有歪曲事实，一个明显的证明就是，人们并没有因为哲学家的不同看法而在实际事情上犯错，或者因此把行动搞糟，人们该怎么着还怎么着。

那些绝对真理所说的绝对事实本来就存在，而不是被开发出来的产品。因此，哲学家所说出的真理实际上只不过是对事实的重复，并没有开拓什么道路。从思想上说，那些绝对真理只是前哲学的“话头”，而不是哲学结论，它们可以用来引起哲学问题，就像我们想说点什么时就先提到了某个事实。

例如“现在天黑了”,“是啊,天黑了……”这样的话头。人们常常赞叹哲学家说出了一些几乎是绝对的真理,我却想说,只说到绝对的真理,哲学还没有开始,因为还没有进入“问题”。那些绝对真理就像是我们解几何题时的“已知条件”,它们当然是我们所要解决的问题的前提,但也当然不是所要解决的问题。

如果说那些明显的事实有时候显得好像是“问题”,那是因为哲学家在表达那些基本存在事实时使用了太多晦涩的概念,这种语言造成的问题是一种虚假的专业性。为什么这么说?只要比较一下科学的专业性就清楚了,例如我们多数人不懂量子力学,因为那些问题有很强的技术性,而我们不懂那些技术。可是哲学所谈论的基本事实是和我们的生活感觉息息相关的,那些过于学院化的表达恐怕反而搞乱了正常的感觉。当然,哲学也会有一些非常技术化的问题(例如与逻辑基础有关的哲学问题),但只能是因为技术性而难懂,而不能因为文字糊涂晦涩而难懂。那种虚假的专业性造成了许多好像需要解释的问题,长期以来人们花了好大气力在研究那些由于糊涂表达所造成的语言问题。我们用语言本来是想造成行动和感觉,结果却得到了一些仅仅表达了语言的语言。表面上看好像哲学问题很多,但其中多数是泡沫。

说出一些基本事实,这虽然还不是哲学的智慧,但总还是没有错的。即使把本来清楚的事情说糊涂了,这也只是一个不大的“形而上学”错误。通常哲学还有一个更坏的习惯,它使得在真的遇到问题时也把问题搞歪了。这才是哲学真正的毛病。这个坏习惯就是理想化的思考,通常是引进一些理想化的假设或者进行理想化的还原(一种把事情简化纯化的方法)。这样思考出来的结果也许是一些“特别好”的东西,而且可能是一些逻辑上的真理,可就是不合用,问题出在哪里呢?

建立在理想化假设之上或者经过理想化还原之后的思考对象其实是另一个世界里的东西，而不是我们的世界里的事实，理想化的假设和还原在不知不觉中偷换了事实及其问题。因此，那些理想化的结论对于假设中的世界来说是真的，但对于事实世界来说则不然。当然，我们在数学、逻辑或者科学的某些课题中可以假设并研究某个理想的世界，但是哲学要研究的是可实践的生活事实，而生活事实不是一种能够按照理想模型捏来捏去的东西，它有着自己特定的模样和形势，它是不可能超越的。就像一块地种得了果树但种不了粮食，这不是能够随便用假设去替换的事情。

我们的世界就这么“糙”，而且不可能不“糙”。用哲学的方式把它打磨得油光光（所谓完美，ideal）、洗淘得干巴巴（所谓纯粹，pure），也许好像更“理想”了，但却是假冒产品，当然解决不了我们需要解决的问题。例如，哲学家在讨论道德问题时总喜欢假设人本性是好的或坏的，而且花很大气力论证它，这其实已经歪曲了原本问题，显然，不管本性是什么样的，结果总是有好人有坏人，于是，真正的问题是如何处理在既有好人又有坏人的情况下的生活问题，而不是证明人本来是好的还是坏的。又例如，哲学家罗尔斯在解释契约的性质时假设了双方的“无知之幕”的理想关系，用这种完全不合乎事实的模型怎么能够正确解释事实呢？事实上的契约关系从来就要复杂得多，尤其契约的本性与“平等”没有什么关系，而与“公正”关系密切，因为契约往往公正地反映着实力的比例，而且人们希望这样。罗尔斯既错误地假设了人们之间的社会关系又错误地假设了人的心理。这是一个哲学失败思考的范例。

我们所能假设的不一定就是我们真正需要的，我们脑子里能够产生的问题不一定就是需要解决的问题。比如说，我

们所设想的生活价值不能是人们不感兴趣的东西，不能是人们在实际选择时不去选择的东西，可是这类奇怪的主张在伦理学中是很常见的。有一个问题是哲学必须明白的：哲学虽然是各种学科的更进一步的思考，但决不可能是与各种学科相矛盾的思考。例如伦理学不可能假设那些与社会学、法学、心理学、经济学等等事实相冲突的情况。不过现在也有一个麻烦，长期以来哲学已经把许多不切实际的观念推销给了各个学科。我们整个思想中不切实际的东西很多，需要慢慢改变。

在这里无法讨论思想各方面的具体困难，但有两个基本的问题却值得一谈。

首先，哲学据说是要思考“大事”，可是到底是什么样的大事？我们知道，通常的哲学传统追求“最高的知识”，这种基本感觉决定了它所以为的大事就是在逻辑上可以想象的最大的事情，可以叫做“逻辑上的大事”。简单地说，一个概念在逻辑上的“覆盖面积”越大，就意味着越大的事情。例如，一棵树当然是小事，国家和社会自然就是大事，而所谓主体和客体、心灵和存在之类就是最大的事情了。由小到大的一套逻辑归属概念系统本来只是提供一种菜单式的表达，但却造成一种哲学的理想主义错觉，以为搞清楚了那些最大的概念，也就获得了对那些比较小的概念的权威说明。其实，对最大概念的说明仅仅有助于对比较的小概念的描述，但却不能构成解释性原则。就是说，哲学振振有辞地概括了各种基本关系，但和我们实际上要解决的问题没有什么关系。例如“我思其所思”可能概括了所有思维行为的基本结构，但却无助于我们思考各种各样的事情，它对于思想没有参考价值。

哲学有许多据说是根本的或基本的原理却撑不起什么事情，这不禁令人想到，哲学所思考的那些基本的东西其实仅仅

是概念系统里或者语言里的基本东西，而不是事实上的基本东西。哲学往往对最大的事情作出意义最小的陈述。逻辑上的大小次序并不意味着实践上的大小次序，逻辑上的大事不一定是价值上的大事，逻辑上最大的问题并不是存在上的最重要的问题。当然不是说不能去思考那些在逻辑上最大的问题，而是说那些问题对于整个思想文化来说并没有决定性意义，因此不是思想文化的基本问题，也就不是哲学问题。如果我们打算真正有效地思考人类的存在，就不能按照语言—逻辑的次序去思考，而要寻找行为的次序，就是说要从"价值次序"的角度而不是从"逻辑次序"（或者语言次序、概念次序）的角度去思考。哲学的基本问题不是关于某些普遍知识的问题，而是关于文化的基本创意的问题。显然，我们的概念逻辑系统可以几乎不变，但是生活和文化却变化不已，它的关键问题也就不断变化。

还有一个问题，是关于"假设"的使用的。我相信在哲学中除非是为了典型地说明某种情况才可以使用假设，而作为思想的基本构思时则不能使用假设，否则难免变成对世界和生活的虚构。哲学的这个毛病仍然是与它的知识性追求有关的。我们知道，除了特别简单的描述，知识都包含着一些假设，知识中的假设有两种：如果是经验知识，那么它的假设是有待证实并且是为了证实的；如果是形式知识（数学的或逻辑的），那么它的假设就是规定。或者说，它的假设等于形式世界的存在本身，因为形式世界就是假设规定出来的，只要所假设出来的系统能够自圆其说，它的假设就是存在。

只要与这两种假设相对比，就可以看出哲学的假设是不合法的，哲学的假设不管看上去多么抽象学究气，但仍然只是文学性的虚构。其实许多哲学家也看到了哲学既不是经验的也不是形式的，奇怪的是为什么仍然相信哲学是一种特别的

——反思性的——知识或者是有效的解释。哲学的假设是事实上不算数的假设，因为，文化是个“活物”，文化就是人类本身，它既是解释者又是被解释者，它不仅是一个自相关的存在而且是一个开放的、可变的自相关存在，就是说它不会被固定为一个悖论的形式（这一点可以说明为什么虽然文化是自相关的，但却不会自我消解）。文化的每一个方面都是一个能够改变文化的创造源，都是非常主动的创造性力量，因此我们不能指望用哪一种思想格式去解释和规定文化。在测不准的文化事实面前，任何一种解释，假如是基本的，都是不算数的，除非是很小规模的、暂时的解释。各种偶然的事情，无论是战争还是社会变革，甚至是生活中“俗不可耐的”时尚，都可能随时改变文化的方向和问题。如果哲学不去思考思想文化的基本创意，就一定是落后的。前面我说过，即使是解构的观念也是迟到的呼声，生活自己所进行的解构要领先得多。假如哲学一定要充当最后的解释者，难免白费力。哲学思考的不是世界是什么样的、生活是什么样的或文化是什么样的，而是能够给文化的生长提出什么关键问题。总之，哲学的姿态不应该是认识者的姿态而应该是创作者的姿态。

为什么说我们可以有一种新的类型的智慧？就在于人类文化的基础事实和基本问题不是知识，不是解释，而是思想的创作。不过我们长期以来都习惯于相信思想文化主要是基于知识和谋求知识的实践，现在要把思想文化重新理解为基于思想创作的活动并不容易。我们可以注意到这样的事实：人类所有技术化的、制度化的或规范化的思想和行为都基于非技术的、不规范的创意，这些基础性创意所包含的问题正是那些技术化的和制度化的系统不能通过它自身去解决或解释的问题。或者说，即使我们可以以各种系统化的制度或观念为准则去解释各种现象，操纵着我们的所有解释的那些基本创

意是不可能被解释为某种知识的。

关于人类的存在方式,人们通常有一个非常错误的、堪称形而上学的假设,即以为人类大概有一些“先验的”能力和需要,于是人按照这些先验的能力和需要去认识和生产各种产品。在这里,“产品”不仅指工业产品,而是在广义上指文化的一切产物。当然,人是有某些初始的需要,但现在人们已经意识到,更主要的情况是,产品创造了我们的需要。

准确地说是产品创造了我们的大部分需要。这件事情奇妙得很——我相信它涉及到人类文化的整个存在方式以及文化中各种决定性的东西,比如价值的解释——毫无疑问,我们按照某种初始的需要去创造和生产某种产品,但所制造出来的产品却不可能是一种仅仅与初始需要相对应的单纯存在,任何一种存在都有着多种多样的功能(即使是一个杯子,除了能喝水,还可能给我们某种感觉或别的什么意义),结果我们总是得到许多额外的收获。就是说,我们本来想满足 x,结果总是不但满足了 x,而且培养了比 x 更多的需要。事实上许多现代的产品被制造出来,甚至不是事先因为我们有什么需要,而是因为它的出现可能培养出某种需要。有了先进的武器就产生了征服的需要;有了官僚机构就想怠慢人;有了汽车和飞机就特别想旅游;有了 internet 就需要各种无聊的信息。如果说人类本来是需要什么就去创造什么,那么可以说,这种先验的本质很快就被发展起来的文化的存在方式消解了,在文化中生存意味着,有什么就需要什么,我们需要某种东西,很多时候仅仅因为这种东西存在。因此,我们不可能先验地知道人类的所有需要,特别是不可能知道人类将来的需要,也就不可能根据所谓先验的知识去解释人类的生活。

这里又有一个问题。既然产品能够创造我们的需要,那么,是不是随便什么产品都是我们需要的呢?现在后现代的

或解构的思想多少鼓励着过于随便的文化，好像只要说了，就算说得通，比如说一个作品将因人而异地被解释或解构为各种各样的作品。这样做表面上好像很有创造性，结果上恰恰取消了创造性，或者说把随意性当成了创造性。有创造性的东西必须有普遍的价值，只对私人有意义的东西没有文化上的价值，文化上的价值必须能够承担起某种普遍的文化活动。如果什么都算是价值，就无所谓创造了。可能性是多元的，决定或选择结果是一元的或少元的。现在处处要求多元和平等的主张有一种取消价值的危险倾向。应该注意到这样一个事实：

价值在于有可能得到但是很难得到。

否则我们就感觉不到什么是价值。即使是非常粗俗的价值也是如此。例如人类生活水平有可能普遍得到提高，人人不再贫穷，但永远不可能人人都有钱或有权力。如果人人都好像很有钱，那一定会有一些东西变得无比的贵，结果还是少数人才算有钱；当然更不可能人人都是领导。我想说，构成人类生活方式的其他价值也应该这样去思考。

要真的这样朴实地去思考在今天好像已经不太容易，我们已经习惯了哲学的野心。哲学总是把我们的目光引向“最理想的”东西。我想问一个比较朴实的问题：我们听说了各种最理想的东西，为什么并不真地去追求呢？表面的回答是，那些东西目前还不现实。而我要说，我们其实并不清楚那些东西是什么，所以不是真正的诱惑。你会去追求一个有诱惑力的姑娘，但不可能去追求一个理论上最理想的姑娘。如果思想和生活没有一些实实在在的诱惑，思想和生活就失去意义。可是哲学通常做的事情却是提出一些关于思想和生活的“样样都好”的理想模式，我相信这是替上帝和电脑而不是替人设想的。对于人来说，“样样都好”是恐怖的，比如说伦理学喜欢

一个完美的社会，人人都被教育成好人，对此社会学家会指出，假如现在所有的罪恶都被消除了，那么人们可能会把鸡毛蒜皮的事情（比如皮鞋不亮、脸上没有笑容等）定义为滔天罪行。或者，假如完美而普遍的教育把人人训练成每方面都出色的人，那么人们可能连爱情都没有了——因为跟谁好都一样——而不是谁都有了爱情的机会。理想可能许诺了许多未加证明的好东西，但更可能破坏许多已经证明了的好东西。

智慧的秘密不在于给出理想而在于给出诱惑。

哲学一向的错误就在于它以为它可以理想主义地假设某个观念结构，然后把文化事实看作是身处其中的可分析的事例。比较形象地说，哲学所假设的东西相当于一个理想主义的“空间”，而文化事实则是这个空间里有缺陷的“实体”。这里有一种一边倒的权力分配，即所有标准、批判原则和解释方式都属于那个假想的空间，而文化事实只是被解释、被批判的对象。当然，我们可以解释和批判“某个”文化事实，因为我们能够想出各种原则，但是最后总有一些没有退路的基本原则，这些基本原则的道理在哪里呢？哲学一直相信通过反思就可以知道它们的道理，可是又怎么能知道反思是有道理的呢？这还是我们在前面讨论过的不可克服的难题。反思是盲目的，是随便的假设，它没有道理地假设了一些隐晦的原则。看来我们不能从“空间”去看“实体”，而要从“实体”去理解“空间”，因为思想文化的空间其实恰恰是其实体所定义的。由于人类文化的模样实际上是“奇形怪状的”，因此思想空间也不是理想的“方方正正的”。就是说，我们应该像科学家理解“时空”一样去理解“文化实体”，科学家所理解的物理时空是有限的、有特定模样的，而不像哲学所理解的时空是无限的、数学般的、抽象的。

可是，难道不需要有一些原则来批评各种创意吗？当然，

如果一种创意不够基本的话，就会有一些原则可以批评它。但是无论如何，基本的创意就不可能有批评原则了。我们知道，一个作品，比如一个曲子、一幅画或者一部小说，都有某种特别的创意和思路。同样，生活中的一个行为、一种经济投资或者一盘棋，也都有特定的创意和思路，不过，这些创意和思路不足以构成哲学问题，因为它们只不过是在(in)文化中，它们可以由文化中各种"更大的"原则和知识去解释和批评，就是说，我们有许多原则和知识作为思想的背景去判断那些创意和思路是否恰当、是否合理、是否有价值。但是，当我们意识到人类的存在方式或者说"文化"也是我们的一个作品——最大的作品——就会发现事情不再那么简单：假如我们想要解释或批评文化中的那些基本原则，就会发现不再有理由了，也不可能再有关于基本原则的知识。显然，文化的各种基本原则只不过就是文化这个作品的创意和思路，在这种情况下，我们想要解释和批评的作品和我们所能利用的思想背景是一回事。什么是文化？那就是由我们的观念的基本创意和思路构成的东西，可以说，这些基本创意和思路"在"文化中并且"构成"着(in - and - as)文化。思想背景和思想对象一样大，这种有些奇特的思想境况造成了哲学问题。可以说，从最一般的层次上看，哲学问题就只是一个问题(当然它会落实为一系列比较具体的问题)：我们如何思考我们的思想？

所有哲学家都想到了这个问题，但是这个问题从来就暗含着陷阱，我们通常所习惯了的那种哲学(即西方格式的哲学)就在这种陷阱里越走越深。那个陷阱就是所谓"反思"。几乎所有哲学家在思考到整个思想或文化时，都以为我们能够反思地知道思想和文化的根本。我们在前面已经论证了这种反思式的知识(或者说是"理解"和"解释")是非常可疑的。现在，让我们退一步说，即使这种反思是可能的，它的意义也

很微弱，显然，对于思想和文化来说，没有太多东西是能够确定的，文化的存在很像是一盘永远下不完的棋，而且是一种很不规范的棋，不仅棋盘非常大，有足够多的可能性，而且连棋的规则也是可以商量改变的，只有一点是确定的：不能悔棋（相当于历史不可逆）。由于存在着足够多的折腾和变化的可能性，这使得反思式的知识（如果有的话）对于我们的行动也只有很小的参考价值，它不能决定什么。

“我们如何思考我们的思想”这个问题其实不是指“我们如何反思”，而指的是“我们如何创作我们的思想”。由于哲学问题无法由某种知识去解释和说明，因此也可以说，在各方面知识能力之外的“知识遗留问题”才是哲学问题。

哲学在追求智慧时想错了方向——朝着“在先”的方向——它以为能够先有一些代表着真理和无疑的价值的原则，然后可以用来解释和批评各种事情。我相信哲学能够有效接近智慧的思考方向是一个朝着“在后”的方向，即思想的基础部分是一些针对文化发展特定问题的创意，这些基本的文化创意就其本身而言不能确定是正确的还是错误的。但它们是针对着真实问题的创造性反应，尽管它们本身无所谓正确错误，但如果它们事实上把人类的存在方式塑造成了与之相符合的存在方式，那么，那些文化创意就在事实上创造出了迎合着这些创意的真理和价值。就是说，不是先有真理和价值，然后按照它们去行为，而是先有创造性的行动，然后生长出符合那些创意的真理和价值。次序正好相反。

虽然不敢说所有关于人类生活的价值和真理都是“后在的”，但却可以说大部分真理和价值决不是“先在的”。例如，人们先创造了法律，后来生活才变成一定需要法律，如果突然没有了法律，就会无法生活；先有了交响乐，然后有交响乐的价值，如果取消了交响乐，我们可能会感觉到失去一种价值；

先有了经济,然后才产生出经济规律,我们才不得不按照经济规律做事情,等等,就像先吃了并习惯了辣椒,辣椒才成为好味道。

关于“价值”比较容易理解一些,但有些人可能会觉得真理的情况不应该是这样的。我想可以这样理解:关于自然和纯粹形式的真理几乎是预定了的;关于生活和文化的真理则是在行为中制造出来的,我们把事情做成什么样,就决定了有什么样的道理。这有一点像下棋的情况,如果我白吃了对方一个“车”,那么接下来肆无忌惮地与对方拼子就是一条真理;如果布局对我不利,那么用我位置不好的棋子拼掉对方位置较好的棋子也是一条真理。我们赖以生存的许多真理不是原来就有的,而是按照行为的需要生造出来的。那么,真理到底是什么?

真理就是唯一选择或者最好的选择。

唯一选择是不用解释的。那么什么是最好的选择?就是在特定的有限的可利用的条件下实现某种价值的最有效手段。事实上,对于文化或人文存在来说,真理就是价值的最大可实现性,就是能够把价值做成事实的艺术。智慧不在于坚持某种特定观点(没有智慧也可以有观点),而在于能够看出如何去实现某种需要的方法。有些人可能会担心我这种无立场的思想危及各种美好的价值,这种担心恐怕多余。首先,没有人会反对美好的价值(如果确实是美好价值的话);其次,好的价值归根到底是由人类生活的自然要求和文化自身发展的需要所定义、所排列的,那些由生活和文化需要自然而然所定义了的价值决定着人们的行动,没有哪一种立场能够根据这种立场的理论去证明别的立场是坏的,一种观念好不好,最后取决于文化的发展是否需要它,取决于人们是否能够制造出相应的真理来把这种观念变成最好的选择。

三、结　语

我在这里讨论的是哲学发展的一种可能性，虽然我相信它是一种关于哲学发展的最好的创意，但我不知道是否就没有别的好创意。

我设想的这种创意就是要求在哲学的基本感觉上或者说基本思维方式上用“创作的眼光”去替换到目前为止的“知识眼光”，即要求意识到整个文化以及文化的各个方面是人类行为的创作对象，文化的基础不是某些已经发现了的或者尚未发现的“本来就摆在那里的”真理和确定的价值，而是一些迫使着我们进行创作的问题以及试图解决这些问题的创意。按照这种想法，哲学要思考的基本问题就完全不同了。简单地说，有创意的行动塑造历史，历史制造真理和价值，新的创意再次塑造历史。

在讨论这种哲学创意时，我对以西方哲学为模范哲学的哲学思路进行了严重的批评，但也不能因此推理说中国传统哲学可以成为模范哲学，相反，中国传统哲学有着众所周知的弱点。也许中国传统哲学有着某些很好的起点，但由于缺乏必要的技术化的思想讨论方式，因此各种非常深刻的问题一直没有展开和发展。虽然我相信西方哲学的思路是错误的，但西方哲学的那种技术化的、详细的分析方式无疑是需要采用的。

中国传统哲学缺乏技术性讨论，这一点往往被认为是因为中国思想不讲逻辑，对此我很怀疑。没有人在思想时能够不讲逻辑，除非是在胡说或者头脑太混乱。事实上中国古代哲学家们精明得很，他们的思想很有逻辑，只是讨论太过于简略。那么，为什么中国思想家们两千年来好像很缺乏进取心，

不去深入详细地讨论问题呢？我相信一个主要的原因是没有遇到更进一步的或者真正困难的问题。取得统治地位的儒家思想成功地化为了生活本身，按照我前面讨论到的一个道理，既然儒家思想曾经把生活塑造成了与之一致的存在，因此在那个漫长的时间里儒家思想事实上就变成真理和价值（尽管现在已经不是了）。既然当时的生活与思想是一致的，思想就不会遇到挑战。由此不难理解为什么儒家思想家在驳斥其他思想时只要指出其他思想不合"天经地义"就够了，而不需要进行真正意义上的论证——这决不是中国思想家不会论证，也不是中国思想家的思维过于草率，而是因为儒家思想当时就是事实上的真理和价值，只要与之不合，就算是错误的了，所以只需要简单判断就够了。这一点不可不察。如果不懂这一点，就既没有哲学感觉也没有历史感觉。

我在这里讨论的新的哲学可能性与西方哲学的思路相去甚远，在许多地方正好相反，但也不敢说是中国传统哲学顺理成章的发展，不过的确在一些基本精神上与中国传统哲学是比较合得来的。无论如何，我所设想的是一种中国的新哲学。

2

市场经济与有限政府



刘军宁 博士，中国社会科学院政治学研究所副研究员，主编有《公共论丛》（与他人合作）。

七 选拔社会与选举社会
六 限政的理由与限政的方式
五 无限政府与治乱循环
四 聪明的人与聪明的制度
三 实物名分与权利自由
二 公隐私开与私隐公开
一 财产权与经济自由

在20世纪世界上为数不多的试图彻底回避市场经济的国家中，中国无疑曾经是最执著、肯为之付出莫大代价的国家之一。时至今日，中国虽然踏上了市场经济的不归路，但仍然面临着许多有形的和无形的巨大阻力。另一方面，市场经济在中国是不可逆转的进程，中国人对市场经济的选择是义无返顾的选择。现在，我们面临的问题是，市场经济在中国的确立需要我们的社会作出什么样的、根本的、不可或缺的变革，才能具备与市场经济相兼容的社会政治条件。这样的变革的重要性在于，如果我们不准备满足这样的条件，那么市场经济就无法在中国建立起来，我们费了巨大的周折才作出的对市场经济的选择就可能半途而废。如此看来，市场经济所必需的社会政治条件又是些什么样的条件呢？这与人们常常问到的另一个问题相关，这个问题是：中国当今面临的最大的挑战是什么？中国目前面临的问题可以说是千千万，有政治方面的，有经济方面的，有人口方面的，有资源方面的，还有社会道

德和文化传统方面的。有来自本土的挑战，也有来自异域的挑战。但是，我认为，目前中国面临的最大的挑战还是来自实行市场经济的必要性和落实市场经济的社会与政治条件的缺乏之间所构成的紧张关系及其形成的挑战。或者说，是构建市场经济所必不可少的有限政府(limited government)，实现由与计划经济相适应的无限政府向与市场经济相适应的有限政府的变革。

在我国，从1978年的联产计酬承包责任制到1992年正式宣布以市场经济取代计划经济，再到1997年党的十五大的正式宣布对公有制进行重大的改造，市场经济在中国的确立已是历史的必然。那么，随之带来的一个新的重大问题是，如何构建一个与市场经济相配套的限政秩序，迎来一个前所未有的，而又无法回避的限政时代？又如何解决限制政府的必要与限制政府的难度之间的矛盾？

从早期实行市场经济国家(如英国、美国)的经验来看，人们当初并不知道世界上有个叫市场经济的东西，没有在宪法和建国时期的任何官方文件中规定要实行市场经济，但是一旦宪法(不论是成文的，还是不成文的)保障了公民的财产权和经济自由，用代表制度、宪政、分权制衡和司法独立的方式对政府的权力进行了有效的限制，即有限政府；一旦市场经济到位，有限政府到位，民主也就水到渠成。对第一拨的民主化国家来说，民主只是追授的荣誉，而不是刻意追求的成果。所以在市场经济为一方，与公民的权利、自由和有限政府为另一方的关系中，前者是果，后者是因。仅有实行市场经济的意愿，而没有确立相应的公民的权利和自由及限政，市场经济只能是空中楼阁。相反，如果承认并保障财产权与经济自由等民权和自由权，实行有限政府，那么，市场经济会自动实现。所以，能否实行市场经济，关键并不在于是否有这样的意愿，

而是更在于作为市场经济之因的必要配套条件是否具备。所以,没有限政时代的来临,就不会有市场经济的成功确立。

让我们先看看市场经济的两个核心要素:财产权、经济自由与有限政府的关系。

一、财产权与经济自由

一切经济活动的目的无非是要创造更多的财富。公民若是没有从事经济活动和支配自己财产的广泛自由,也就没有创造财富的自由,因而也就创造不出大量的财富。所以,要把创造财富的自由落实在社会制度上必然表现为以财产权为基石的自由市场经济。可见,财产权是市场经济得以运转的最重要的条件。财产权是人权、经济活动和法律活动的核心,因为它是实现其他权利的物质前提,它为人们创造财富提供了最强大的动力,围绕着财产及其权利所产生的冲突是人类事务中最基本的冲突。经济自由是最重要的自由,财产权是最重要的权利。没有经济自由,其他自由可能随时会被剥夺;没有财产权,其他权利都是空话。没有属于每一个个人的财产权与经济自由,就没有市场经济。

财产权是经济繁荣与效率的关键,经济生活中有一条简单而重要的规律,这就是,除非有特殊的情形,花自己的钱比花别人的钱更谨慎。所以,保障个人的财产权比废除个人的财产权能够带来更高的效率、更高的收益、更低的成本。财产权是市场经济的核心。没有财产权,拿谁的财产去做交易?从这种意义上讲,财产权比市场更重要。常常有人发出这样的诘难:财产权被用来满足私利。但是利己的行为多半会是利他的。自利的本性鼓励每个人尽量用最低的成本生产出最高质量的产品到市场上交易,结果是个人受益、大家受益。但

交易的前提是个人拥有、占有支配劳动成果的权利。正当地对待一个人就需要尊重他获得一块包括土地在内的私人空间的权利。在这一块空间里他有权利用、支配属于他的东西以实现他的目的。没有这一领域,个人就将不可能有理性的、道德的行为。每个个人的财产权是一个文明的、正义的、自由与繁荣的社会最为关键的组成部分。

民富国强的最有效的法宝就是保障财产权。致穷的最便利的办法是不承认任何属于私人的东西,而致富的最快捷的途径就是为民间的财产提供最充分的法律保护。财产权是市场经济的基础,这意味着每个人都有权决定交易的条件,有权说,“这是我的,任何人想动用它必须征得我的同意。”相反,若是财产权得不到承认,若是公民通过辛勤劳动所创造的财富不断被他人强占或被政府强制充公,那么,他就不可能有极大的热忱去创造财富,社会财富的总量只会有减无增,最终民不聊生,乃至饿殍遍野。人们只有在有权正当占有劳动成果时,才会放手创造财富,这就要求政府公开承诺对财产权的保障。对财产权与经济自由的剥夺封闭了市场,保护了特权,偏袒了懒惰,禁锢了创造力,从而带来了普遍的贫困和落后,使富国变穷,穷国更穷。在这方面,中国人吃过的苦头不可谓不少,中华文明也因此长期停滞不前。

经济自由是一切其他自由的保障,并为其他自由的扩展提供了最有效、最可靠的途径。如果自由是最基本的价值,那么,经济自由就是一切其他自由的基础。凡是损害经济自由的,最终也必将损害到其他自由。国家所有、计划经济与大量的管制及干预之所以是不道德的,是因为它们压制了人们的创造性和自律精神。与大政府孪生的高税收是对财产权的极大践踏。把别人的钱花在无用而有害的事情上,且不对出钱者负责,不仅是没有道理的,而且是不道德的。其结果是铺平

了通向奴役之路。就像战争是公开的大规模谋杀一样，滥税是公开的、大规模的盗窃。

自由的市场经济是个人自由的根本维持手段和表达方式，所以经济自由绝不是一个单纯的买卖问题。在自由市场经济下，每天人们根据自己的偏好作出总量上不计其数的抉择，市场本身根据消费者的这种抉择来自动地有效地配置资源。这样的制度允许人们有极端多样化的消费，这种多样的消费方式和口味既推动了社会的多元化，本身也是多元社会的产物。这种体制满足了人们形形色色的愿望，不论这些愿望多么琐碎，多么粗俗。

财产权得以确立的原因是：人总是生活在一定的自然环境和社会环境之中，必须在日常生活中作出抉择。财产权仅仅是要表明：为了享有一定的生存空间，人们必须有一定的行使选择权和决定权的空间。他们必须在自然世界和人类世界中拥有自己的权利领域，而且每个人都还必须学会尊重别人的这一领域。否则，自己的这一领域就会变得不安全。

财产权的正当性还与一项人的根本义务有关，即改进自己的生活、照顾自身的利益。维持和繁衍自己的生命，改进生存的质量首先是自己的事，责无旁贷。财产权正是履行这一义务的根本手段。财产权与责任密切相关。没有财产就没有责任，或者说，责任就失去了其具体的内涵。生命是一种自然现象，生命权则要求人们能够适应在自然界生存。因此，若是没有财产权，人的生命权不过是一句空话，难免要受到那些凭借着暴力而实际无偿占有他人乃至社会之财产者的践踏。对文明人来说，财产权甚至比生命权更重要。生命毕竟只是原始的天成之物，是我们作为文明人所拥有的价值的生物基础。不是生命，而是财产权把人的占有与动物的占有区分开来。财产占有的本能是人性中不可抹煞的部分，任何废除财产的

做法一旦成功,只能带来更大的灾难。从法国大革命到20世纪的许多荒谬的政治尝试,及其毁灭文明的惨烈后果,正是来自对财产及其再分配的重视和对财产权的确立与保障的轻视。所以,财产权是神圣的权利,是不可让渡、不可剥夺、不可侵犯的权利。

财产权与人的其他基本权利和义务之间有一种伴生关系。这些权利义务对财产权反过来构成一定的约束。而财产权的确立又从根本上限制了政府的权力。财产权的牢固程度与一个社会的持续、稳定和繁荣密切相关。在所有的自由中,经济自由最为珍贵。因为通过经济自由的运用,人们可以互惠互利,可以获得运用其他自由所必需的物质基础。经济自由是人们在日常生活中运用的最为广泛的自由,与人们的日常生活的关系也最为密切。没有经济自由,政治自由和其他自由就很容易被从人们身边夺走。换句话说,其他自由的有效运用某种程度上依赖于人们获得、占有和使用财产的自由。比如说,你要行使言论自由,你可能需要有钱租一个会场,需要印发一些材料。对自由权,尤其是对经济自由和财产权利的伸张也意味着必然要求对政府的权力加以限制。一个腐败得不到有效制止的政府必然对人们的自由权,尤其是财产和财产权构成重大的威胁。

财产权与经济自由为个人创造了一个不受国家控制的领域,限制了政府及统治者的专横意志。财产权是抵制统治权力扩张的最牢固的屏障,是自由的市场社会赖以发育的温床。财产权不仅是公民个人的经济权利,事实上,也更是政治权利。财产权和自由市场经济必须有政治上的保障,否则就会被统治者的滥权所践踏。不仅如此,财产权还为民主政治提供了最牢固的道德基础。在保障自由、遏制野蛮的专制方面,财产权也起着不可替代的作用。财产权的确立分散了社会中

的经济权力,因而避免了政治经济权力的高度集中,为民主创造了必要的经济条件。个人的财产越少,国家的财产就越多,这样个人的自由就越难以得到保障。由于个人在获得生存的物质资源上必然要仰国家之鼻息,这就造成了个人对国家的过度依赖,以至失去个人的独立人格,同时也加重了其他社会成员的负担。没有财产权与经济自由,国家便成了唯一的老板。于是,不管你名义上有多少政治自由,你还是没有条件去行使这些自由。一位英国已故哲人一针见血地指出:一旦生产资料归于单一的占有者之手,奴役就近在眼前。所以,财产权是有限政府的基石,与无限政府不共戴天。

财产权总是服务于占有者的目的。在产权个人化的社会中,财产权意味着个人有权用自己的财产去服务于自己所追求的目的。在产权公有化的社会中,财产被用来服务于政治制度和政治家们的目的。由于政治的功能是让个人的多样化的生存目的服务于所谓的全社会的共同目的,或者说是多数人的、执政一方的、独裁者的目的。这种共同的目的往往是少数人的乃至是一个人的目的。

在文明的市场社会中,财产权既是一项经济制度,又是一项政治法律原则,但决不是一项凭有权人的好恶而可以任意废弃的政策。有关财产和财产权的制度安排是现代文明社会的一项基本制度,而不是领导者的权宜之计。财产权的界定与保障愈明晰有效,财富的强行再分配的难度就愈大。就算分配者是个平庸无能的独裁者,也难以对社会造成重大的损害。财产权越受到保障,损人利己的难度就越大。个人的财产权与自由市场经济不会自动带来民主,但没有财产权与市场,则绝对不会有民主。前者虽不是后者的全部条件,但却是必要条件。世界上还没有一个国家不承认财产权却实现了真正的民主。民主在人类文明中的昌盛与财产权的逐步确立是

同步发生的。

财产权的保障不仅需要民主，同样需要宪政、法治。财产权的确立还催生了法治。在没有财产权的时代，连法律都显得多余，更不用说研究如何用法律来保障财产权了。财产权是宪法与宪政所要保护的重点对象，没有对财产权的有效保护，也就没有宪政。人们联合成为国家和置身于政府管理之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产。主权者"的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每个人的财产"。政府唯一正当的、合乎道德的目的就是保护人的权利，即保护人的生命权、自由权和财产权。没有财产权，其他一切权利都必将落空。任何立法机关可以用多数票表决的方式剥夺公民财产权和基本自由的政体决不是自由政体。可以说，基于财产权对人的生存和人类文明的重要性，任何剥夺财产权和经济自由的法律即是非正义的法律，是恶法。若财产权只停留在作为事实上的权利而不变成宪法和法律上的权利，就会导致统治者与有产者的无法无天。财产权把权利与自由赋予个人，把限制加诸国家，即为了保障财产权来限制国家的权力。所以，财产权事关政治正义。事实上，财产权本身就含有正义的观念。个人可以获得、占有任何他视之为有价值的东西的权利，而且这种权利对每个人是同等的。因此，广义上的财产权包括个人的选择自由、其人身的安全和自由、其才智的自由运用。只有公平地保护每个人的财产权，政治制度才是正义的政治制度。没有财产权，其他任何权利都不可能得到真正行使。

只有市场经济和法治下的宪政民主才能把全面的、法律意义的财产权变成现实。在前市场经济社会只有事实上的、没有法理上的财产权利，即对财产的占有不是基于权利或法律，只是基于习惯和默许。财产权作为人的基本权利和人类

文明的基石具有超法律的性质，人类不能制定毁灭人类文明自身的法律，因而不能制定消灭财产权的法律。对财产权的尊重应成为文明人的行动指南。财产权作为普遍的、平等的权利否定了财产的专有权。这意味着社会中的财产不能为一个人、一个家族、一家公司或公共权力机构垄断享有。个人可以享有专有权的只能靠他的能力、他的劳动、他的运气。如果一切财产及其权力归于一，那么，奴役就近在眼前。所以，实行市场经济，就必须充分承认、尊重、保障属于每个人的财产权和经济自由；要想使财产权和经济自由得到充分保障，就必须用法律的手段对政府的性质、职能、权力、行为方式和规模进行严格的限制，即实行有限政府。

总之，要实行市场经济，就把对财产权和经济自由的保障清清楚楚地写进宪法和法律里，落实在行动上，就要求一个权限与规模受到这些法律限制的有限的政府。

二、公隐私开与私隐公开

根据相关性原则：一切人类事务必须对相关者公开。以这一原则为准绳，可以把人类活动分成两大领域，一个是仅与自己或周围少数人相关的领域，即私人领域，发生在这一领域的是私人事务；另一个是与一定地理区域内所有成员相关的领域，即公共领域，发生在这一领域的是公共事务，如国家大事。

在中外历史上的相当长的一段时期内，这两个领域并没有用法律规定出明确的界限。往往是统治者的“私”凌驾于国家的“公”，国家的“公”又凌驾于臣民的“私”。个人在私人领域内的自主权得不到保障。“私”就是属于“公”，故必须对“公”公开。“公”是统治者的私事，天下的事也是帝王的事，与

普通的民众无关。

在公与私的关系方面,用公隐私开来概括非市场社会,用私隐公开来概括市场社会,也许最恰当不过了。公隐私开的政治逻辑是,封闭的政治与无限的政府。私隐公开的政治逻辑是,开放的政治与有限的政府。私是公民个人的事情,只要自己知道就行。公共领域中的公共事务则必须对所有的人"公"。为了防止以权谋私,统治者之私中的一部分(如个人收入)也必须对公众"公"。私隐公开,意味着政府应当尊重公民个人"隐私",公民则对公共事务享有知情权、监督权乃至参与权。公的领域是经常动用强制的领域,私的领域是自愿的领域。自由的历史就是抵制政府权力进入私人领域的历史,把政府的权力赶出私人领域的历史。

在中国占主导地位的公私观念曾一直把兴公灭私看作是国家富强的秘诀。于是,"私"被彻底逐出了政治经济制度、社会生活乃至语言文字。但其结果不是使得中国人更加崇公,反而更加重私;不是使中国变得更加富强,反而使中国更加贫弱,并最终迫使中国走上了市场经济的改革道路。市场经济的出现彻底改变了传统的自然经济和计划经济下的公私观念。市场经济完全承认个人追求"私利"的权利,它不要求牺牲人的正当利益。

传统的尊公灭私的公私观之所以注定行不通,就在于公与私的关系不是势不两立的。然而,公私也不是二元平等的,而是必须以私为依托的。两者不是谁消灭谁的问题,而是相互协调的问题。既然每个个人都对自己的生存承担了不可取代的责任,他就有权利为自己的生存谋取必要的利益。公的重要,不在于抹煞私人利益及取缔属于私人事务的领域,而是在于它能代表众人之私,实现众人之私。背离众人之私的"公益"只能是一己之私。故公来自私,私是公的本位。这也正是

公民应当享有参政权和议政权的正当性来源。应当承认,公私之间会存在某种冲突,甚至是剧烈的冲突。即便如此,对公主要的威胁是统治集团的自私,不是普通个人的自私。

市场经济的确立改变了公私两个领域之间公私不分、以公压私、化公为私的界限模糊的状态,为私人领域从公共领域的分离与独立提供了必要的前提。市场经济的正当性、可行性来源于它认为人是追求自身利益的动物,并完全承认个人追求"私利"的权利。承认"我"与"私"的正当性是约束"私"泛滥与"我"膨胀的最有效、最正当的途径。市场经济意味着市场中的商业行为要依据法律,更重要的是政府行为也必须依据法律。市场经济的相对独立性基于公私的区分,公共权力的作用应该被严格地限定在公共领域;而且在私人生活方面,个人通过各种联合和结社,基本上可以管理好自己的日常事务。国家不能代替个人处理私人事务。例如,不能通过宪法或法律规定,谁与谁应该结婚,或是谁应该抽某个牌子的香烟。立宪国家不应介入公民的道德事务,不能逼迫人们去事事都追求至善至美。宪法、共和都是旨在解决公共领域的问题,而不是规定和控制纯私人性的行为。

市场经济为公民提供了经济上的独立以免受国家权力的绝对支配。公共利益是在特定的制度架构内追求个人利益的产物。私益之和便是公益。但是掌握公共权力的人所刻意追求的私益之和,却未必是公益。而刻意追求公益的结果往往只会有益于特殊利益。在自由的市场之下,私人的利益会造就公共利益。促进公共利益往往是政府扩大其权力和规模所援引的理由,但这会瓦解正常的市场秩序。公益只能是私益的和谐组合,脱离了私益便无公益。国家只是公民的集合,除公民的个人利益,国家自己没有特殊的利益。所以,公共利益要求的是限制政府权力的作用和范围,而不是相反。国家在

经济方面的权力不受限制，就不免会破坏市场秩序的自主与完整。宪法正是勘定国家权力的界限以确保其不被逾越的最权威、最有效的工具和手段。也只有具备了上述的必要和充分条件，才能解放和保护个人及社会创造财富的能力，营造出最适合经济发展和财富增值的政治制度环境。

那么，在市场经济下，怎样划分公与私的界线呢？对每个人来讲，"私"包括个人自由和私人领域。个人自由又包括人身自由和经济自由。经济自由即追求财富、创造财富的自由，也就是谋利的自由。而私人领域由私人自主支配的空间构成，它的存在是要为个人追求其正当的利益造就一个受保护的空间。而涉及每个成员的利益的公共事务及其管理就构成了公共领域。它是为了实现私而出现的，它是私的派生。公的确像黄金一样可贵，但私却像粮食一样必不可少。黄金之所以可贵，就在于它在必要时能换来大量的粮食。公之所以有价值，就在于它能服务于众人的利益。公益要么作为私利之和，要么作为实现少数人之私利的工具。公益的立足点在于公私利害之一致。一旦为公须废私，为私不免害公，最后公私两亡。前苏联社会主义国家的解体就是有公无私的后果。

政治只发生在公的领域，及公共机构如政府、政党，而不发生在私人领域，如家庭、人际关系、市场等。政治进入私人领域就会造成泛政治化和权力、职能、规模及行为方式不受限制的政府，如"文革"期间。公共领域与私人领域之间的区分合乎于国家与社会之间的分野。国家是由公共权力机构组成，靠公众的税收来维持的。政治是一项应该受到严格限制的活动，即管理受到严格界定的公共事务。社会则是由非公共性自治团体组成的。其在性质上之所以是私的，是因为这些组织的建立是为了满足一些公民个人的需要，由自己负担的，而不是服务于全社会的目的。在这种"公—私"二分法的

基础上，政府行动的范围与责任被严格地限制在公共领域。在那些公民能够自我管理的领域，如经济、社会、家庭、人身、文化艺术、宗教、伦理道德、个人嗜好与审美偏好等属于私人领域，因而是非公共的、非政治的、私人的，政府则不能随意插手。

在政治领域，传统政治哲学认为，好的体制拥有献身于公共利益的统治者，而坏体制则造就以权谋私的统治者。现代政治哲学认为，一个好的体制具有适当的制度化机制，既能满足、又能控制那些自私的人们，而坏的体制则无法做到这一点。私人领域是人生中最重要的价值得以实现的领域。在纯粹的私人领域，公民有“隐藏”私人秘密的权利，公共权力不应过问。促进公共利益往往是政府扩大其权利和规模所援引的理由。对公民个人利益的保障则必然要求对公共权力加以必要的、有效的限制。可见，对“私”的承认必然要导致对政府的权力、职能、规模和行为方式上作出实质性的、明确的限制。私可隐，公要开。公共事务的处理要向民众公开，公共职位的产生要向社会开放，公共权力要接受社会的监督。

公开与透明，是有限政府的基本要素，是对政府的有效限制，从而使非法、不当的政府行为无从藏身。所以，公共事务的是否公开透明，对市场经济的正常运转是必不可少的。公共权力部门能否提供充分可靠的信息，以及其决策是否有充分的透明度，这两者对责任制度和法治至关重要。没有充分的信息和透明度就为欺诈、不公平的待遇和腐败提供了机会。是否能获得准确的信息严重地影响到企业的效率和竞争能力。只有市场活动的参与者能够获得充分的信息才能维持一个竞争性的市场经济。有关经济的情报、有关特定市场的状况、有关政府的意图和行动对企业计算风险和潜在的回报都关系到企业的成败。透明度则改进了市场信息的传播和准确

性，降低了交易成本，是经济效率的关键所在，也是使政府更负责及制止腐败的有效途径，是使市场免受任意干预的有效手段，使得政府更多地依靠市场机制来进行经济管理。对经济发展的有效管理，不仅限于对国有企业的有效管理，而且涉及到制度和规则，其作用是为公共和私有企业的行动提供一个可预期的透明的架构。

在经济领域，实行公平、充分的竞争，取消多余的管制，使规则和制度高度透明化是理所当然的。许多国家在反腐败方面都有复杂而严格的法律，但是这些规则难以实施，因为许多私下的、内部的规定还没有公开。在发展中国家，预算往往缺少透明度，许多税收项目在预算之外，而且许多支出也未被列入预算，如军费支出常常得不到立法机关的审查。充分的信息和较高的透明度可以降低不确定性和费用，但是自身也会带来更大的责任。如果会计、审计制度软弱无力，预算不能得到有效的实施和监督，加上不严格的、不透明的、不受监督的批文或采购制度加剧了腐败，导致公共投资使用不当。在这方面，公共舆论可发挥重要的监督作用。

信息现在已经成为决定社会和经济变迁步伐的关键因素之一。竞争性的市场经济通常要求经济行动者能够获得相关的、及时的和可靠的信息。信息越难获得，可信度越低，那么不确定性和风险就越大。因此，就会造成资金和人力的损失与浪费。

在所有国家中，政府都是最主要的信息来源。有关于经济状况的某种特定的市场状况以及有关于政府政策和意向的信息对于投资者对风险的计算都极具参考价值，而且这些信息要么由政府提供，要么也是应民间要求才会公布于众。政府通常有正当的理由来隐瞒一些类型的信息，如关于涉及国家安全方面的经济信息，或会造成经济震荡的信息。重要信

息的过早泄露会导致政府政策的失效，如官方对汇率的调整。除这些特殊情况外，由政府在以下三个方面提供充足的信息和更大的透明度将不无益处：一是有助于提高经济活动的效率效益，二是有助于预防腐败，三是在分析、计算和接受政策选择信息方面的具有不可或缺的重要性。

信息与透明度还关系到经济效率。经济效率要求有关政府政策和行动的信息可供获得，而且经济决策的主要程序，例如预算都应该是相当透明的。经济效率也要求公众有机会对经济政策制定的过程发表评论，施加影响，当然最后一个方面受到特定国家的政治传统以及政治参与现状的限制。无论如何，扩大在政策制定方面的透明度对于提高经济效率十分重要。就与政府自身的关系而言，信息与透明度对改进与提高政府管理市场经济的水平关系更大。

在政府的决策不受审查、不可争论、不向社会公开的地方，腐败的危险、公共资源(包括外援)被滥用的可能性就会大大地增加，透明度不是控制腐败的充分因素，但是在多数情况下却是一个必要的因素。封闭的决策有助于增加政府决策失误的风险和出现负面反应的风险。若是在决策之前社会上有公开的和充分的讨论，那么，不仅会改进政策设计，而且也使得政策更容易被公众所接受。经济活动的效率和效益、市场的竞争性都要求有多种渠道来获得相关的信息。

总之，公开私隐要求政府的活动范围只能局限在“公”的领域，不能任意进入私人领域。市场经济给政府规定的位置是仲裁人，政府的责任是公平、有效、和平地解决社会中的冲突。现代社会的发展，显得可供国家插手来干预人民私人生活的领域和借口越来越多。尽管国家是必要的，但要确保人民有能力自力而不致过度依赖国家。国家不过是社会的工具，国家的权力及其运用不能与公民的基本权利和自由相冲

突。没有公私分立、私隐公开，就没有有限政府。

三、实物名分与权利自由

在人类社会从非市场社会向市场社会转变过程中，学者们常常归纳出这种转变过程中的一些特点：如德国社会学家滕尼斯认为是由礼俗社会向法理社会的转变；英国的法学家梅因认为，是由身份到契约的转变。上述两种转变也许可以部分地适用于中国，但我认为，有一种转变是中国所特有的，这就是由实物名分到权利自由的转变。

例如，财产与财产权是两个完全不同的概念，在中国却很少有人提及它们之间的差别。财产是实实在在的东西，或者说，是实物，而财产权则是空空荡荡的权利。有财产的人未必有财产权，有财产权的人未必有财产。乍看起来，财产权好像完全是多余的东西，然而，财产权不论对那些有财产的人，或可能获得财产的人，或者说，对每个人，都有着极其重要的意义。没有财产权，有了财产，也可能会丢掉。有了财产权，不论是已有的财产，还是在未来可能取得的财产都有了保障。按照名分的概念，占有财产的正当性不在于占有者是一个人，而是在于这个人的名义身份。当一个人的名义和身份改变了之后，他的财产也要或益或损了。“抄(没)家(产)”的概念最能说明这一点。当一个人的政治身份改变之后，如从权臣变成乱党之后，怎么剥夺他及其家人的财产乃至生命不仅不过分，而且最正当不过了。所以，属于特定人的名分与属于每个人的权利和自由完全不是一回事，而后者正是中国有史以来所一直缺乏的。

在传统的中国，没有权利的概念，只有“名分”，即名义与身份，它充其量只能算得上是一种初级的权利，根本不是每个

人都有的根本的、不可让渡的、不可剥夺的权利。在中国的历史和文化传统中，根本就没有权利和自由的概念，即使是后来引进的“权利”概念也只是从具体的与实物有关的“利”来理解“权”，“权”能带来“利”。占有财产、对财产的权利不是绝对的权利，而是相对的权利，是由个人在社会关系中的名义和身份所决定的权利。这种权利不是由个人作为独立的、自主的人自身所享有的权利，而是由这个人的社会关系所决定的权利。所以，在中国，财产及其权利是一个历史的、社会的范畴，而不是一个法理的、逻辑的、规范性的范畴。直到本世纪之前，所有权这个概念在中国汉语的字典里是不存在的。即使在本世纪的相当一段时间内，所有权不仅不包含任何个人的权利，而且只专指国家拥有一切财产的权力。

这种从实物的角度来理解权利的思路与原来作为“正当”的“权利”有着根本的不同。另一方面，在中国，权利和权力由于在发音和字形上的共同之处(相近之处)，经常在使用中产生混淆，世界上的另外一些地方，权力与权利则是根本对立的，根本没有混淆的余地。一旦混淆，即意味着强权即是真理。相应地，在中国的传统中，法律基本上是惩罚和教育的工具，而不是界定和保护权利的工具。

由于在中国的文化、政治和法律传统中没有权利的概念，所以，中国人身上有根深蒂固的重财产、轻财产权的观念，不知道用权利来保护自己的财产，也就没有财产权的概念。当一个人的财产受到、尤其是受到官家的侵害时，他无法、甚至放弃用权利来捍卫自己的财产，而是变着法、用另一种方式来补偿自己的财产损失。一个农民可能会在上午乖乖地把钱交给来摊派的村干部，然后，在夜晚，去盗割一段电线变卖之后来补偿自己上午的损失。如果这个农民有财产权的概念，如果财产权受到法律的保障，他就可以去抗拒村里的非法摊派

来保护自己的财产，而用不着晚上去盗窃他人的财产来补偿。由于财产权概念的缺乏，在社会中出现了大量的财产受到非法侵害的受害者，而这些受害者同时又会用某种手段去侵害他人的财产。再比如，在目前，一方面，一些商人用钱去收买某些政府官员以换取商业上的利益；另一方面，他们又成为这些政府官员摊派索贿的对象，如果有了财产权的保障和公平自由的商业环境，它们既没有必要把钱花在收买政府的官员身上，同时又凭借着法律对财产权的保障来抗拒非法的索贿和摊派。

中国人对实物的贪恋和对权利及自由的轻视决不仅止于财产，在权力问题上更是如此。如果说，贪恋财产而抛弃财产权的主要是农民和市民的话，那么，贪恋政治权力而放弃参政的权利则更常见于商人和知识分子群体中间。在中国，越来越多的新富们把大笔的钱花在跑官、行贿，或是试图影响政府的政策制定上，而很少考虑自己作为一个群体中的一员，以及作为一个堂堂正正的公民所应当具有的参政的权利。而学而优则仕则更是中国知识分子的中国特色。很多人作学问，并不是为了学问本身，也不是为了用学问服务于社会，而是拿学问作为换取政治权力的筹码。多少年以来，做帝王师是一代代中国高级知识分子的最高理想。为了达到这一梦想，他们不仅放弃自己的权利和自由，而且扭曲自己的观点和人格，甚至冒着杀身之祸的危险。如果让一个士人来选择是做私塾的先生，还是做帝王的教师，我不知道有多少人会选择后者，但这个比例一定很高，不过，在我看来，私塾的先生是站着的，帝王的教师是跪着的，至少在人格和心理上都是如此。

与“抄家”概念相关的另一个概念是传统中国政治所特有的“招安”。“招安”是统治者拿作为实物的权力换取反叛者抵抗的权利，用牺牲一点点实物，如官位、薪俸换取王朝天下的

安泰，以致于真让人惊叹其商业头脑的精明和政治头脑的高明。“招安”的做法之所以每每收效，显然是在被招安者眼里实物比权利重要，从而使来自民间的限制政府权力的努力成功地化为乌有。而被招安者也从奖赏到的权力中洋洋得意。不难看出，长久以来，中国人对以实物名分换取自由权利的交易的合理性达成了高度的共识，而且都认为自己从中受益。如果历史可以重演，如果中国人把对财产、权力等实物的执著转换成对权利和自由的执著，那么，我不知道中国今天是个什么样子。

由于贪恋实物而放弃了自己的财产权，同时也就意味着放弃了对别人的财产权的尊重。不尊重别人的财产权，非法占有他人的财产也许可以使自己一时富有起来，然而由于没有财产权，他不仅可能会丢掉从别人那里抢来的财产，也许连自己原来的家业也会赔上。正如我们后来所看到的那样，一个没有财产权的社会只能是一个财产极度匮乏、人人自危的社会。近现代的现实主义革命与以往的起义、叛乱、乌托邦革命有一个根本的区别。即这种革命的目的是争取属于每一个人的权利和自由，属于每一个人的财产权和经济自由。权利和自由是属于每个人私人的东西，不经过奋斗是不可能达到的。不为每个人取得包括财产权和经济自由在内的平等权利的革命，不是真正的革命。为达到争取同等的权利和自由的目的的革命是未竞的革命。以争取他人财富的“革命”至多是一场“起义”，或者是一场动乱。这样的“革命”的参加者也许会因为通过暴力手段获得他人的财富，但丧失的却是包括财产权和经济自由在内的基本权利和自由。土豪的家被抄了，田地被分了，其受益者也许会得到一些财产，但决不会成为巨富，当这些财产被消耗掉之后，或者被“公共化”之后，他也许比以前更穷了。在中国历史上，最有感召力和蛊惑力的口号

就是去用暴力获得别人的财产，所谓"均贫富，等贵贱"。人们习惯于认为革命的目的就是争取实物名分而不是争取自由、权利，是消灭个人财产权而不是相反。财富能争取到一点，但却以丧失财产权和经济自由为代价。所以，在中国，改革作为第二次革命的必要性就在于它的目标是争取包括财产权、参政权在内的权利和经济、政治方面的自由。

探讨由实物名分向权利自由的转变有着极大的现实意义。对实物名分的注重显然是无限政府的重要基础，政府用实物和名分来换取社会放弃对政府无限扩张的倾向的抵制。而权利与自由是市场社会和有限政府的必然要求。没有这一转变就无法确立权利和自由，就无法确立有限政府，也就无法建立市场社会。

四、聪明的人与聪明的制度

记得小时候常常读到，中华民族是勤劳、勇敢、智慧的民族。改革开放以后，随着大批的学子出国留学，中国人聪明的结论不断得到新的证据。许多人认为，中国人和犹太人是世界上两个最聪明的民族，此话绝非空口无凭。中国人有举世羡慕的商业才能，尤其是在中国以外的地方发挥得更为淋漓尽致。海外的华人科学家也取得了一项项骄人的科学成就。更让中国人骄傲的是，中华文明有五千年的历史，绵延不绝，举世无双。中国人没有非凡的智慧绝对不可能取得这些巨大的成就。

中国人的聪明似乎不容质疑。但是我们至少可以问一问，中国人是否在任何一方面都聪明，还是只是在一些领域聪明，在另一些领域不那么聪明。或者在一些领域有无数的小聪明，而不具备大智慧。如果中国人在每一方面都聪明绝顶，

大智大觉的话，为什么中国人在近代长期被动、挨打，为什么长期跳不出充满暴力和血腥的治乱循环的怪圈？为什么经过漫长的五千年，中国至今仍是个发展中国家？而被只有几百年历史的国家，甚至几十年历史的国家在人均国民生产总值上远远地甩在后面？从上述问题看，中国人在聪明的同时一定还在另一些地方不够聪明，缺乏大智慧，甚至是十分糊涂。如果把这些领域找出来，至少对中国人重新认识自己的聪明是十分有益的。

也许在这里很难把这些领域一一理遍，但至少从上面的由实物名分到权利自由的转变这一脉络中可以找到一些线索。我们不难发现，在以实物换权利、以名分换自由的交易中，普通的中国人贪了小便宜，要了小聪明，吃了大亏，上了大当，而长期不自知。我个人以为，中国人的聪明更多的是体现在私生活中。在琴棋书画、在诗词歌赋、在饮食的制作中、在日常交往中。即便在这些领域，有些时候与其说聪明，不如说滑头；与其说聪明，不如说世故；与其说聪明，不如说犬儒；与其说聪明，不如说没有远见，缺乏大智慧。另一方面，在公共领域，中国人的聪明和智慧却有严重的欠缺。有时作贱到不把自己当人的程度。即使是知识分子在个人与国家的关系中，也更愿意把自己当作受他人所用的“才”，而没想到把自己当作自己的主人，自己支配自己的命运、自己是自己的目的、自己为自己而活着的个人。

20年前，中国恢复了高考，其理由是“人才青黄不接，国家需要人才”，我也深为自己有机会能站出来让国家挑选感到骄傲，因被国家当成人才而感恩不尽。对“人才”的观念从没有任何质疑。20年后，当我从电视片中再次看到、听到恢复高考的这一理由时，我突然间产生了一种疑惑：如果国家不需要人才，那么，就可以不恢复高考吗？就不需要青年去学习、

去受教育了吗？或者说，如果这一理由成立，如果受教育不是每个青年独立于国家的权利，如果国家感到人才充足或是过剩，或是培养的人才有问题，那么，就像曾经发生过的那样，高考就可以随时被堂堂正正地终止了吗？当时最流行的比喻是——“伯乐与千里马”。难道每个青年活着的目的就是去充当国家马厩中的“好马”吗？如果国家不需要“马”了，青年成为“马”的机会也就丧失了。如果自己把自己当马的话，别人根本就没有必要把你当人。这里国家被看成了至高无上的人格神，而作为人才的个人不过是供其骑乘的好马。然而，如果个人仅仅是“国家”(其实是统治者)的工具，那么个人的自由、尊严和人格怎能得到保障？这种以国家的需要为最高的需要，以国家的理由为最高的理由的国家主义观念早在数世纪前就已被驳得体无完肤，而在今天的中国仍在大行其道。如果20年前这一观念无可厚非的话，那么，我们今天还能如此坦然地重述、坚持这一观念吗？如果个人仅仅是抽象“国家”的工具，有限的政府还有可能吗？还有必要吗？

也许中国人真的聪明、智慧。但是遗憾的是，长期以来，很少有人把这种聪明和智慧大规模地集中用于去探索建立有限政府的途径。也许在另外一些地方，人们远不如中国人精明。但是，他们把最稀缺的智慧用在了最宝贵的地方。早在公元前的世纪，古希腊的智慧就发现，享有绝对权力的政府是变态的政体，靠用政府的力量来消灭私人财产来实现正义的想法是愚蠢的念头。早在13世纪，就找到了用法律来限制王权、在17、18世纪的旧大陆和新大陆的一些国家实现了市场经济及与之相配套的有限政府。而在离21世纪还有短短几年的今天，我们仍然在为是否要实行市场经济争论不休。连那些最坚定的拥护市场经济的人在鼓吹市场经济的时候也不得不支支吾吾、吞吞吐吐，谈到财产权和经济自由时，更是腰

不直、气不壮。由于中国人在一些最重要的领域没有表现出大智慧，落后的中国与聪明的中国人之间的尴尬就毫不令人惊讶了。

中国人向来以精于商业核算著称。从历史上看，中国人的政治头脑也不简单，尤其擅长钻营与厚黑。但是，对不同政治制度的不同成本却从未用其商业头脑作过认真周密地核算，以致世世代代吃尽无穷的苦头、付出无尽的代价而不自知。在本世纪30年代，《吾土与吾民》的作者林语堂先生就指出，中国人只期待仁慈的领袖而不关心构建捍卫其权利与自由的制度，以致于有千千万万这样的事例："人民围着一位刚刚离任的、坐在轿子中的长官，跪在地上，眼里浸满了感激的泪水。这就是中国人感恩戴德最好的证明，是中国官吏所施恩惠的最好例子。人民只知道这是恩惠，不知道这是中国官吏们应该做的事。"他还发现中国人对无限政府与暴政的宽容与耐心就像中国的景泰蓝一样举世无双。不知道这种宽容与耐心是出自大度，还是出自无知。如果是出自大度，为什么一向斤斤计较的人在这一方面却反于常态；如果是无知的话，又怎么能说中国人聪明？如果中国人真的聪明的话，为什么不关心政治，不关心政治正义？为什么不在意自由与权利，只关心没有权利便朝夕不保的财产与权力？

在聪明与愚笨、人与制度之间有一些常被人们忽略的重要搭配。有愚笨的人与高明的制度相搭配，也有聪明的人与低劣的制度相搭配。当然，最好的搭配是聪明的人与高明的制度相搭配，最坏的搭配则是愚笨的人与低劣的制度相搭配。在中国，人与制度的搭配虽不是最坏的，但也绝不是最好的。如果最坏的搭配很容易避免，而最好的搭配又很难实现的话，那我个人以为，宁愿选择愚笨的人与高明的制度之间的搭配。以对待聪明的态度来衡量，愚笨的制度是那些让个别人的聪

明才智压过所有人的聪明才智的制度,中国有一句形象的说法用于形容这种制度最恰当不过:“武大郎开店”。高明的制度是那些让每一个似乎是不太高明的普通人把自己的才智都充分地发挥出来的制度。如此看来,人的聪明与愚笨远远不如制度的高明与低劣重要。再聪明的民族一旦这种聪明才智被压制了,或者在最重要的方面没有表现出来,这种聪明如果不是形同虚设的话,那么,也只是聊胜于无。而在高明的制度下,不管人聪明与否,若能把仅有的才智充分调动出来,倒也蔚为可观,受益良多。如果中国人真的聪明,必须拿出最重要的证据来。这就是演化出一套高明的制度。聪明的最重要的表现应当是善于把稀缺的智慧用在制度的刀刃上。有限政府则是被人类的智慧迄今为止所发现的,最为高明的政治制度。

五、无限政府与治乱循环

所谓无限政府(unlimited government)是指一个政府自身在规模、职能、权力和行为方式上具有无限扩张、不受有效法律和社会制约的倾向。有人可能会说,绝对的无限政府是不存在的,任何专制的政府至少要受到一些自然或社会因素的影响,如领导人受生老病死的制约,受家人与权臣的监督,以及来自民间的武装叛乱的挑战。但是,即使是自然规律也无法有效地遏制无限政府的扩张倾向。这种倾向直到它被新的政权所取代之前其膨胀的趋势不会中止。所以,这里的无限政府不是指一个政府受不受自然规律的约束,或能否彻底杜绝民间的反抗。判断有限政府与无限政府的尺度在于一个政府,或者说一个政权在权力、职能、规模上是否受到来自法律的明文限制,是否公开自愿接受社会的监督与制约。政府的权力和规模在越出其法定疆界时,是否得到及时有效的纠正。

无限政府首先表现在政府的权力不受来自下级的和独立的权力机构的约束,而只受上级主管的约束。在中国古代,皇帝的权力是最大的,最不受约束的,因为皇帝没有上级。皇帝之下的各级官员只受上一级的约束,而不受其统治对象的约束。所以,皇帝可以按照自己的意志随心所欲地行使自己的权力。当天高皇帝远的时候,各级官僚就按自己的意志行使权力。当县官不在的时候,现管就按照自己的意志独立地行使权力。

政府职能的无限扩张,这表现为政府越来越多地承担本来完全可以由社会或市场自己去履行和完成的事情,或是把政府权力深入到纯粹属于个人生活的私人领域。这样使民间渐渐失去了管理自身生活、抵制政府插手的能力。权力的扩张与职能扩张的直接后果是属于私人的权利和自由不断缩小,财产权和经济自由不断受到侵犯。

政府规模的无限扩张表现为政府机构越来越多,官员越来越多。政府的膨胀必然给社会的经济发展造成沉重的负担,使正常的经济活动受到严重的妨碍。这时,只有干政府官员的行业才是社会中永不亏损且一本万利的行业。于是,人们为了谋生存,想尽办法挤入官员的队伍。而政府的规模越庞大,社会的负担越重。政府规模越大,就越要从社会中提取大量的钱财,用民间有限的膏脂来养活无限膨胀的政府。结果换来的是最高的权力不受约束,而普通的官员则奔走于利禄之中。

在政府的膨胀过程中,官僚的腐败起着重大的作用。这是政府从自我膨胀到自我覆灭的重要原因。官僚们通常所关心的不是公益,而是如何去保护他们的工作及其机构的重要性。任何预算的消减,对他们都是威胁,预算的不断增加才是权力的源泉。这是他们个人的荣耀和权力的基础。任何官僚

都有潜在腐败的倾向,他们总是倾向于在执行公务中满足自己的私利。从理论上讲,所有的政治领袖和官僚都是在对某种人负责。在许多情况下,只是对那些能够最大限度地保障他们个人利益的人负责。

若是官员人数太多,就无法做到高薪养廉,这样中央和各级政府机构实际上就是官员的俱乐部。他们工资微薄,又人浮于事,就不择手段地设法增加额外的收入。最常见的方法就是利用职权寻租设租,甚至卖官鬻爵;机构谋求预算外收入,个人谋求工资外收入。利用职权设立关卡,索贿受贿。这样,中央政府就陷入了下面的税收困境:税率低,则税款不足,税率高则无法负担,结果造成税率越高,收税效率越低的两难。中央征税的力度越大,地方社会税务负担越重,而中央的税收则无明显增加。历史学家黄仁宇注意到,支持现代商业的法律程序以私人财产权作基础。在中国古代,这首先与孟子的道德观念相反,而后者正是奉官僚体系为天经地义。在低税率与高税率的两难中,政府为了维持自身的生存,只能义无返顾地选择后者。不仅如此,在开动脑筋之后,还发明了名目繁多的税外收费项目。由于存在着巨大的财政和税收的漏洞,中央政府为了不断加强自身的财政能力,不得不加大从民间提取的力度。这又为地方政府和官员搭车收费提供了良机。于是就形成以下的恶性循环:政府从民间提取资源的力度越来越大,而国库本身却越来越空。制度的漏洞越来越大,而官员的私囊却越来越饱。最后,只好竭泽而鱼。

中国历史上每一个王朝的终结无不与政府无限膨胀、普遍的贪污腐败和严重的财政危机联系在一起。每一个王朝的政府就像气球一样不断膨胀,一直到炸掉才划上句号。这时,取而代之的新政权从其建立之初的小规模、小权力、小职能开始,不断地向大处膨胀,最后重蹈上一个王朝的覆辙。每一次

爆炸都伴随着巨大的社会动荡，是所谓"乱"；新政府的重现由于其最初的小规模；给社会造成的负担和压力不大，从而为社会的发展提供了契机，是所谓"治"。这种从小政府到因无限膨胀而崩溃、再到新的小政府出现的过程被视为治乱循环。有一些王朝的统治者比较明智，在政府膨胀到一定规模时，感到事情不妙，于是锐意改革，主动延缓或局部扭转政府膨胀的趋势，是谓"中兴"。当然，与每个王朝一样，在结局上并无二致。

所以，一个国家、一个民族若是找不到一个有效的、持久的摆脱无限政府的制度安排，就无法跳出"治"与"乱"的恶性循环。在现代中国，政府在规模、权力上，膨胀的症候比比皆是。尽管在权力的高度集中上，比计划经济时代有明显的好转，但是，目前仍然存在着政府规模过大，官员过多，财政紧张加剧，从民间提取财富的力度过大，财产权和经济自由的行使空间受到极大限制等问题。幸好，市场经济的出现为我们实现从无限政府向有限政府的过渡提供了契机。如果我们把握住了市场经济的契机，找到了限制政府无限膨胀的、可行而有效的制度安排，那么，中国将从此摆脱"治"与"乱"的循环。否则的话，就不可能逃脱过去的历史所呈现的规律。

无限政府的主要并发症之一，就是全面的经费短缺、财政紧张。因此，也每每有人建议让财政收入向中央倾斜，坚决加大中央从民间提取的力度，这样做似乎不仅与事无补，反而是饮鸩止渴。财政紧张的真正原因，不是政府的提取能力太弱，而是政府的摊子太大，各级官员的胃口太大，政府的扩展趋势漫无节制。历代王朝在行将崩溃前，总是表现出以下的症候：在财政上，民众不能监督政府，政府不能监督自己。虽然提取的手段多，力度大，但政府得财有限，却伤民无穷，导致下面的民众感到喘不过来气，而国库的收入则不足预期的数量，乃至

财政税收山穷水尽。最后由于政府规模、权限的无限制扩张，吞食了作为其基础的社会机体，最终以崩溃告终。除非政府的权力受到法律的限制，民众的权利受到法律的保护，否则，对民间的征敛必然趋向漫无节制，政府可以以中央财政收入的比重的过低的名义，通过加大向民间的提取力度，使财富向中央政府倾斜，但其后果政府也难以担负。

无限的政府所导致的治乱的循环其受害者不仅是平民百姓，而且是统治者自身。在中国历史上，没有一个末代皇帝不尝尽无限政府给他们酿成的苦果。从秦二世，到明崇祯，到清溥仪，无有例外者。对任何王族来说，无限政府与万世一系，不可得兼。所以，有限政府的诉求绝不是民间有意与政府作对。正是无限政府才导致了“君子之泽，五世而斩”。限政的政治逻辑不是无政府主义的政治逻辑，它并不是为限政而限政，而只是要求政府的权力受到限制。限政可以帮助统治者免除末世的厄运，可以帮助老百姓免除苛政的压榨。所以，为官者与为民者都没有理由拒绝它。不受限制的政府未必对统治者有利。当肢体过度肥大的时候，中枢对肢体各部分的控制程度，就必然大幅下降，酿成权威危机。若用《贞观政要》里的比喻来分析：如果政权与民众是舟与水的关系，无限政府的做法是通过经年累月的努力把船制作得与水域面积一样大，并把船外的水都设法抽到船里面来，其后果可想而知。有限政府的做法是，在水域面积固定的情况下，尽可能把船制作得小些，这样船驰骋的余地就大些，尽量把水留在船外，这样船搁浅与倾覆的可能性就低一些。可见，有限政府于水无损，于舟有益。无限政府会导致政府的倾覆，这肯定既非统治者的本意，也不合乎统治者的长远利益。若考虑到被统治者的利益，无限政府更是有害。所以，摆脱“治”与“乱”的循环，关键是由“无限政府”到“有限政府”的转变。而市场经济在中国的

确立为这一转变的实现提供了空前有利的契机。

六、限政的理由与限政的方式

政府的权力之所以要受到限制,有限政府之所以要取代无限政府,是由以下几个因素决定的:人性;不可避免的无知;政府的逻辑与政府的目的;市场的逻辑。

人性

由凡人组成的人类社会永远不可能达到至善尽美的境界,因而不要指望通过政府、国家和政治家的努力来达到这种境界,政治的作用与人自身一样都是十分有限的。任何权力总有一种要冲破现有限制的冲动,任何掌权者也总是企盼获得更大的权力。这一现实激发了相应的有限政府的必要。政府的权力必须受到限制,因为掌权者的权力总是趋向于腐败。所以,市场经济之下,最令人特别担心权力的集中。不仅担心政府权力的集中,而且担心经济和社会权力的集中,赋予政府履行其基本职能之外的任何权力都是极端危险的。人们要牢记这样一个事实:政府的权力是必需的,但这样的权力本身又是危险的。最佳的政府应该是最适合人的本性的政府,即它能够压制人性中最坏的可能,调动、鼓励人性中最好的东西。

基于对人的本性上的局限性,有关政府的主要问题是,政府应该强大到足以去做它该做的事情,但又不能强大到去危及自由。而只有有限的政府才能较好地解决这一难题。

不可避免的无知

市场经济之所以优于计划经济是基于一个重要的事实,即人类的无知,限政的必要也正是来自人的不可避免的无知。

无限的、全能政府不承认由凡人所组成的政府同样有不可克服的无知的一面。在现实中，把社会中的资源统归给一个单一的政治实体(通常是政府)来分配，并作出经济决策，就会出现知识短缺和知识传递上的问题。政府必须为稀缺的知识找到一个效率最高的用途。政府要想成功地解决这一问题就必需拥有大量的知识，而且必需拥有它在事实上不可能拥有的全部知识。政府把资源分配到不同的用途之前，还务必首先要明确这些用途是什么。面对这些不可克服的无知，政府在决策时的主观片面就在所难免。所以大部分行业和资源，一旦完全为政府所支配，其畏缩和枯竭就成了必然的结果。所以，对粮票管制得越严，就意味着大米越少；政府的任意干预越少，经济发展的步伐就越快。这虽不合乎理想，但在一定时期内，却是活生生的事实。依据无知论，政府则应尽可能地把决策权分散开来。否则企图去集中不能集中的知识，被集中起来的实质上就有可能是无知。政府的决定很可能是在信息和知识不充分的条件下作出的。作出的决策越大，其危险可能就越大。

基于无知的不可避免性，没有任何权力中枢能够充分掌握分散在个人手中的全部知识。若是剥夺个人使用这种知识的机会就会因此限制这种知识所可能带来的好处，从而不仅给个人而且也会给公众造成损失。所以，只有在没有统一目标的秩序中的人才是自由的。若是某一秩序把公共目标强加给个人并追求这一目标，就只有把个人变成秩序机器上被指定部位的零部件，这样也就根本谈不上个人的自由了，也就妨碍到个人创造财富的积极性。而市场经济除了其经济职能外，还最佳利用了人类最稀缺的资源：知识，并通过赋予人们以选择和创造的自由，宝贵的知识才得以成为宝贵的财富。政府既然不是全知的，当然也就不是全能的。既然政府不是

全能的，政府的权力、职能和规模就必须受到严格的限制。

政府的逻辑与政府的目的

政府必须受到限制在很大程度上是由政府自身的逻辑及人类建立政府的目的所决定的。作为国家之代表的政府的行为是以公共利益和维持政权为依归，不可能按照利润最大化准则来运用资金。若是政府的权力，包括财权得不到法律和立法上的有力监督，必将导致社会财富非法流入官吏腰包，最终形成这样一种局面：政府提取民间财富的能力越强，支配财富的效益就越差；政府从民间提取的财富越多，对社会财富的浪费就越多。计划经济国家的能力最强，但经济发展的记录最糟。如经济学家密尔顿·弗里德曼所挖苦的那样，如果让政府去负责撒哈拉沙漠，不出5年，沙子就会短缺。在制造短缺的计划经济下生活过的人都知道，上述形容算不上夸张。所以，主张强化国家的能力应实现对国家权力的有效约束。也就是说，加强国家能力无论如何不能成为凌驾于其他一切之上的目标，而且即使作为一种手段使用起来也应当非常谨慎，对国家能力的强调要非常小心。"人类在心智上的限制决定了政府在控制和预测事件能力上的限制。"中国大跃进的经济绩效证明了任何试图超越人类心智之政治实践、使国家能力最大化所可能带来的恶劣后果。

此外，政府的强制减少了自由，而自由本身就是免受政府约束的状态。而且，是公民个人，包括企业家，而不是政府最知道把他们的钱投到什么地方最明智。若这些钱由政府以税收的形式拿去投资，既造成中间环节的流失，又造成投资不当、重复引进、重复上马的胡子工程。这些都是政府不当投资行为造成的严重浪费，且不说还有大量的钱财用于维持官僚队伍，乃至中饱官僚私囊。

国家没有、也不应负有实现至善的使命,因而就不应使其能力和权力过于庞大。政治是一项具体且有限的活动,它要求政府在使用其权力时经济而有效,在影响的范围上要受到限制。政府的作用就是执行游戏规则,就像体育运动中的裁判员与运动员不能兼二任于一身一样。这些规则又反过来限制了政府的权力,构成防止任意误用权力的法律依据。这样就可以使民众的自由得到保障,而正是这样的自由才使得个人按照自己的意图选择合适的生活方式。所以,如无必要,它的权力不仅不应增加,而且要用限政的剃刀把多余的权力剃掉。要使国家和政府有所作为的最好办法就是对国家和政府的权力和能力加以必要的限制。没有限制的权力必然要导致对权力的滥用,从而败坏了国家的能力。

政府总是要服务于一定的道德目的,它不能违反基本的道德律。根据基本的道德律,生命是神圣的,自由是珍贵的,财产的个人占有是正当而必不可少的。所以根据这一道德律,伤害人的生命是违法的,是犯罪;剥夺人的自由是犯罪;盗窃他人的财产也是犯罪。同样,政府的基本职能也必须符合这一道德律,即用法律的手段保护公民的生命、自由和财产免遭伤害。既然公民享有属于自己的自由来求生,来追求幸福,来获得物质财富,那么,政府就不应该把国家的目标和理想强加给个人,国家的蓝图、社会的目标不应凌驾于个人的追求之上。一个合理的政府理所当然地是有限的政府。

市场的逻辑

市场经济是有效而公平的,因为它是自然而必然的。说它自然是因为市场经济满足了人类渴求财富的愿望,市场的法则是自然的法则,市场经济自身固然有许多的弊害,但是没有它人类将遭受更大的困苦,市场经济通过自愿的交易,维持

了社会的安定，从而大大缩小了强制力的范围。说它是必然的，因为没有外在的强力制止下，会自发地形成自由的市场。

市场与政府都不完善，政府比市场更不完善。政府的作用只能限于弥补市场的不足，而决不是取市场而代之。政府不是万能的，也不可能是万能的，更不应该是万能的。政府不应插手私人领域的个人事务，即使是政府管得了的事，也不应让政府管。只有在自己（或社会自身）管不了时，才能动用政府。

市场经济能够限制国家的权力，而计划经济则扩大国家的权力。市场经济造就了一个庞大的免受政府干预的生活空间，从而保留了自由的条件与环境。正是有了这样的财产和权利才使得那些不同于流行的意见的人能有立足之地。没有属于私人的财产和财产权，在一个社会中就很难听到反对的声音。财产与自由是密不可分的。经济上的平等不是经济进步，财产与私人所有分离，自由就失去了根基。

市场经济是人性在经济方面最恰当的表达。所以，斯密说，市场经济是合乎自然与人性的、天然的自由制度。市场经济最有效地满足了每个人通过占有来维持自己生存的欲望，而其他的经济体制都无视这一欲望，甚至彻底否定这一欲望，从而带来人性的扭曲、经济的倒退、物质的匮乏。

市场经济之所以成为当今最普遍的、唯一可行的经济形式，是因为它是人们经过漫长的探索和积累所得到的最契合人之本性的经济体制，市场经济超越国境的可行性也恰恰证明了普遍的和不变的人性。市场经济也最契合人的有限理性，因为它可以自发地运转、自动地配置、自动地调节，而不需要人的全知、全能。计划经济是建立在计划者的全知全能的假定之上，由于这样的人不存在，无限的理性不存在，这样的经济体制就注定要破产。没有人能够驾驭如此复杂的市场经

济，所以就要反对任何企图驾驭这一经济的努力，尤其是防止以驾驭市场的名义来把经济送入由政府的权力构成的鸟笼之中。所以，市场经济的政治含义就是政府与经济的分离，其政治前提是政府不插手民间的经济事务。没有权力受到限制的政府就没有的市场经济。市场经济与有限政府是一对特殊的双胞胎，它们要么双双问世，要么双双离去。这里，没有侥幸、没有折中、没有幻想。

在限政的方式上，从经济方面看，一个庞大的、繁荣的、稳定的、有序的市场经济的存在本身就是对政府的权力扩张的最有效的限制。政府与市场都需要独立的生存空间。在一国内，政府的空间多一份，市场的空间就少一份，反之亦然。一个自由竞争的繁荣的市场经济，在社会中造就了无数个由小到大的、以小为主的经济和社会权力中心，从而阻止了政治权力向中央的集中。市场经济的扩展，必须与对政府的权力、职能和规模的限制同时进行，否则市场秩序就没有社会空间。有限政府是市场经济的政治表达。

在法律方面，宪法和法律承认并保障每个个人的财产权、经济自由以及由此派生出来的政治权力和经济权力，惩罚来自政府机关和民间对公民的经济自由和财产权的侵害。产权获得保障，私人财产权的稳步巩固是阻挡政府无限扩张的有效障碍。有限政府有赖于私人权利的扩张和政府权力及范围的缩小。从某种意义上讲，“宪政”就是“限政”，即政府的权力受到宪法和法律严格限制的政治体制。

在政治文化方面，限政还依赖于高度自觉的公民意识（权利意识、纳税人意识、参政议政督政意识），依赖于公民养成自觉抵制政府越权、越界的习惯，自觉监督政府对纳税人所承担的责任，认识到政府的职责不是授予幸福，而是让每个人有机会找到自己的幸福。最好的政府，是协助我们自主管理的政

府。

在政治制度方面,宪法和法律必须给政府的行动范围划上明确的界限,对政府的权力进行纵向的和横向的分立,使其相互制衡。同时,实行法治,通过公平、有效、独立的司法,以确保个人的权利和自由,确保政府没有逾越其特定的行动范围。建立由作为纳税人的公民的代表按公平、自由、公开竞争的方式产生的代表机构进行参政议政督政,以确保政府的行动符合纳税人和所有公民的利益;确保政府尊重并保护公民的财产权;经济自由等基本权利,确保政府的税收和其他财政收入"取之于民,用之于民",杜绝政府对社会进行横征暴敛、无度提取、与民争利,通过有效的监督,使政府不逾越其行动范围。对有限政府的落实和维护,除依靠外在的有效监督外,政府及其官员也要主动地尊重个人的权利和自由,恪守对自身的行动范围的限制,自觉地约束自身的权力和规模。

在市场经济确立之后,与过去的计划经济时代相比,政府与经济事务的关系须有根本性的改变。在市场经济下有必要对政府进行严格的限制。政府在处理其自身与市场的关系时,应该采取对市场更为友善的态度。当市场中出现问题时,政府的补救作用是为了帮助市场发挥其作用,而不是取代市场。保护个人自由的根本途径是依赖市场经济和对政府扩张倾向的有效限制。

不仅市场会失灵,而且政府也会失灵。市场是内在稳定的,而且可以自我平衡。它一般不需要干预。政府之所以会失灵,还因为人的权力欲在政治中会变得不受约束,以及由此而高度集中起来的政治权力。市场在性质上不同于政府。自由的市场能够产生自发的秩序,市场不会强制人,效率和效益也都极高,且带来合作。市场的失灵往往是由政府的不当政策造成的,而且由此产生要求政府进一步干预以挽救市场失

灵的呼声。政府的首要责任是促进市场的发育,保护自发的市场秩序以使之免受强制和欺诈之害,保护产权,确保民间契约的履行,维护一个自发市场得以运转的和平安宁的环境。

政府在经济管理中角色不当,若严重到一定程度就会产生一种对发展极为不利的环境。在这种环境中,政府对其人民的权威就会受到轻视,其后果是人们倾向于服从政府的决定和管制措施,政府又反过来趋向用强制的行政手段来解决问题。这不仅造成政治上的不稳定,而且经济上的代价也十分高昂,包括把宝贵的资源过多地用于维持国内的安定,或消耗于不断升级的腐败。政府的权力任意越界可能会进一步侵蚀到公民对其政府的信心,引起政府采取更不明智的行动,这使得政府干预行为的后果更差,同时也严重地制约了市场经济的发展。

市场经济与有限政府的建立必须伴随着在治国方式上由政策治国向制度治国的转变。政策治国是指在处理社会、经济、政治等公共事务时主要以政策而不是借助制度和法律为主要的施政手段,通常流行于非市场经济的体制中。政策治国有其自身的利弊。其优势是使政府容易作出灵活的反应,而且执行起来迅速、高效、果断,不仅可以不受以往政策的约束,甚至可以轻而易举地冲破任何现行的法律的羁绊。其不足是:法治阙如,法制薄弱,机构庞杂,裁量权过度,弹性过大,放乱收死,政策决定可以任意更改,权大于法,以言代法,社会经济上搞指标管理,用行政手段干预具体经济活动,政治制度化程度低。由于权力不受制度约束,上级的政策易受到下级对策的抵制。政策治国的另一缺陷是由于缺少制度上的纠错机制,一旦政策不对路,实施的效率越高,不良的后果便越发严重。

政策治国的经济基础是计划经济,政治基础是高度的中

央集权。所以,政策治国的实践不适合市场经济的需要。比较适合市场经济的治国之道是制度治国,即主要依靠制度和法律来治理国家。政策治国并不意味着完全排斥制度。制度治国也并不意味着完全不借助政策。只是在这两种制度模式之下,政策与制度各自所扮演的角色不同,政策与制度的关系不同。值得注意的是,经济与政治之间存在着某种鲜为人知的悖反:经济活动天然地要求限制政府;政治活动要求加强权力,以完成政治家的目标。所以,政策治国必然带来政府的无限扩展。

在政策治国的模式下,政策凌驾于法律和制度之上,并可根据前者的需要对后者作任意的修改。在制度治国的模式下,法律与制度高于政策,后者不得逾越前者为其划定的界限。这两种治国模式的差异还有点类似“人治”与“法治”的区别。事实上,政策治国是“人治”的主要标志,而制度治国则是“法治”的必然要求。若是以效率为政府行为的第一诉求,制度治国可能不及政策治国。但是由于受到制度和法律的约束,靠制度治国不太容易出错,尤其是不出大错,即使是出了错也比较容易得到纠正。况且,靠制度治国,权力受到约束,政策变化的幅度不会太大,这就为经济的发展提供了稳定适宜的政治制度环境。所以,可以说制度治国是市场经济的必然要求。

制度治国的核心内容是政府(管理经济)行为的高度制度化,尤其是政府决策行为的高度制度化。与制度治国一样,“制度化”与“法治”是一致的,制度化不仅要求法律制定的正规化和民主化,而且要求人们遵守和执行这些法律规章。它涉及到授予某些政府机构以一定的功能和权威(如立法机关),又要求人们遵守这种权威。它把正式的决策摆在十分重要的地位以保证决策按照这种正式的程序持续地进行下去。

制度化的目标并不是实现制度化本身,而是要使制度化的政治制度来促进社会的现代化和经济发展。只有政治生活高度制度化才能保证政治稳定,经济增长也更快,从而使整个社会能够尽量保持稳定、高速、协调地发展。制度治国是法治的必然要求。如果决策者在决策时不遵守法律规范,他们就可以为所欲为,就会对市场经济构成危害。

制度化要求决策者尊重和履行法律规定的制度,即要求决策体制和决策行为的制度化,要求把低组织化的和非正式的决策变成高度正规化的和有组织的决策。它与统治者凌驾于法律之上、并任意废置法律的"人治"是相对立的。决策的制度化意味着法律应该由规定的机构、按照规定的方式、在规定的范围内不断制定、修订、实施和调整。制度化的关键并不仅仅在于有了现成的宪法法律,更在于整个社会从上至下具有遵守这些法律和制度的观念。在决策行为中形成一种周期发生的行为模式之后,人们就可以相对地预测决策者的行为了,因此,也有助于国家的政治和经济安定。

有限的政府要求在制度层次上创立一个中性的现代国家;在经济层面上,维持一个充分自由的私人领域。政府对各种具体的利益争夺应保持中性的立场。政府必须提供规则以使市场得以运转,保护财产权,通过对规则的有效执行来维持稳定的商业环境以增进投资的成功。

总之,妨碍政府驾驭市场及管好经济事务的关键是政府的制度能力,因此,有限政府的实现取决于制度建设与制度创新,取决于由政策治国转向制度治国的决心和效果。另一方面,注重制度必然要关心制度环境。没有适宜的环境,制度不可能发生有效的作用。没有制度,政策不可能得到有效的推行。既然由非市场经济向市场经济、由无限政府向有限政府的转变是不可避免的,那么,在治国方式上由政策治国向制度

治国的转变也是不可避免的。

无限政府与有限政府的重大差异在腐败现象上也展现得十分鲜明。在无限政府下,腐败之所以泛滥,是由制度上的根本缺陷造成的,所以,这样的腐败,又被称为结构性腐败。所谓制度上的缺陷就是对权力没有监督,没有限制。这样的腐败通常都伴随着在社会中普遍流行的认同腐败的腐败文化。即当民众与政府官员打交道时,他需假定官员是腐败的,并以相应的手段对付这样的官员。如果他假定官员是廉洁的,一旦碰到的是腐败的官员,他所要办的事就一定会告吹。而对官员的腐败假定,却可以确保万无一失。所以,提"钱"办事便是与官员打交道的最重要的公开秘诀。久而久之,便无官不腐。如果只允许我用两个字来定义无限政府,尤其是定义中国历史上出现过的无限政府,"鲸吞"这两个字最恰当不过了。这是中国特有的说法。一切权谋、一切勾当、一切交易、一切血腥无非是为了"鲸吞"这两个字。

在有限政府下,腐败虽不能彻底杜绝,但却得到了有效的防治。有限政府下的腐败,不是来自于制度性的缺陷,而是来自人性中恶的潜能和贪欲的偶然流露。在有限政府下,由于政治权力受到有效的限制和监督,虽时有腐败现象发生,但其在性质和规模上与无限政府下的腐败迥异,且通常能得到有效处置,因为有限政府的制度中存在着遏制、惩处腐败的纠错机制。政府受的限制越少,腐败的规模就越大,性质也越恶劣。

腐败是一种特殊性质的犯罪,一种以政府权力为依托的犯罪,是有权者的专利。古今中外,从未听说过有乞丐被判有腐败罪。腐败与权力的占有量成正比。换句话说,权力越大,越不受限制,腐败的可能性越大,腐败所造成危害的后果也越大。从所曝光的腐败案件来看,腐败无一不与滥用公共权力

有关。政府对经济的任意干预,政治权力的高度集中,政府直接拥有和经营大量的财富不可避免地要带来经济上、进而是政治上的腐败。

另一方面,权力又是联结人类社会的纽带。没有权力,人类的社会就有可能解体,因而,我们不能靠取消权力来消除腐败。消除腐败的方法有两种:一种是靠道德自觉,即或靠掌权者的道德自觉来防止腐败,靠掌权者的洁身自好来廉洁自律、以身作则、率先垂范;或靠对掌权者提倡廉洁来反对腐败。这无异是寄希望于可遇而不可求之人、之事。若以此作为防止腐败的主要手段,腐败不仅不可能得到有效地防止,反而可能更加泛滥。因为良心在与私欲的每一次较量中并不总能占上风。当良心必输的时候,若没有外在的手段来制止这种局面,那么我们所得到的只能是遍地的腐败。所以,我们不能指望有权腐败的人用自己的权力来消灭自己的腐败,就像我们不能指望一个正常的人用他自己的右手去砍掉自己的左手一样。

另一种防止腐败的方法是对权力加以制度的约束,即消灭腐败只能借助有效的权力,以一种权力约束另一种权力,并把这种以权力约束权力的做法用制度固定下来。用制度的手段来规定权力的用途,防止权力被滥用,以避免腐败,这是被历史证明的唯一有效的办法。这样才能确保掌权者的私欲永远占不了上风,或在稍占上风之后,立即得到有效的制止。所以,在我国目前最应实施的办法就是加强对公共权力的制度监督,尤其是要加强各级人大对各级政府及其官员行为的监督,其中特别重要的是对各级政府的财政收入和支出的监督。可以想象,若是北京市人大对陈希同、王宝森的权力稍有节制,那么他们二人作歹的时间就不会如此之久,挥霍鲸吞的公款也不致如此之巨。从目前对反腐败的讨论来看,这种制度

的反腐方法目前似乎并未受到应有的重视。以此看来，我们有必要加强人民代表大会对各级政府的监督权，把超越法律之上的权力变成在法律监控之下的权力，让各级人大切切实实地行使调查权、质询权、听证权和弹劾权，尤其是财政监督权。用外在的权力制止政府官员的腐败行为，把道德自觉、倡导廉洁当作辅助性反腐手段。甚至有必要考虑让纪检部门退出对腐败案件的调查，实行党纪与国法的分离，以确保司法部门在惩治腐败上的独立性、权威性和有效性，进行相应的政治体制改革，变无限政府为有限政府，这才是制止腐败的根本之道。

七、选拔社会到选举社会

《联邦党人文集》的作者之一汉密尔顿这样道出了有限政府的难度：构建政府的最大难处在于你必须先使得政府能够管好被统治者，然后再使得政府能够管好自身。历史上的政府在对自身的限制上往往半途而废，节节退让，对被统治者严加管制、对统治者自身放任自流。政府官员在什么条件下会尊重对其自身行为的限制？所有的公民都认识到要对政府的行动范围作适当的限制。每个公民都有能力区分以下两个相互排斥的范畴：合法的政府行为与越限的政府行为。当然，在一个社会中，个人有能力做到这两点是一回事，整个社会能否做到这两点又是一回事。如果我们把一个社会中的统治者看作一个整体，把所有的公民看作另一个整体，那么，公民支持统治者的条件就是统治者不会逾越公民所认定的行动范围，不会侵犯属于公民自己的权利。只有做到这两点，公民才会支持统治者继续掌权。

有限政府不仅使社会上的每个民众受益，也会使政府及

其官员受益。在有限政府的条件下,政府不逾越法定的行动范围,不侵害公民的基本权利和自由,这成了政府及其官员的自身利益所在。一旦做不到上述两点,其自身利益就会受到侵害,会使他们面临失去权力的危险。所以,政府的自身利益将导致政府官员遵守对其行动的限制。但是,如果公民内部对政府的行动范围形不成一致的看法,并且不准备捍卫公民与国家之间的界限,捍卫自己的权利和自由,那么,统治者就可以逾越权限,践踏自由,而同时仍然继续掌权,这就像我们在中国历史上常常见到的那样。所以,限政的实现需要在社会中达成某种协调和共识,这个共识包括,划定政府与公民之间的边界,并捍卫个人的权利与自由。在近代,这种共识通常是与某种革命联系起来的,如英国光荣革命、美国的独立战争等,这些革命的成功标志是就政府的行动范围和公民的权利达成一个全社会性的基本共识。并以宪法和法律的形式规定下来。经历了这两场革命,不逾越权限与尊重公民的自由就成了政府的根本利益所在。由是观之,与以市场社会兴起相关的近现代革命,其成功的标志就是能否实现与市场经济相配套的有限政府。实现限政的时间越短,手段越温和,革命的代价就越小,也就越成功。而维持有限政府的真正难度在于,即使公民从政府的越权中受益,也要坚决抵制政府的越权行为。也许眼前代价昂贵,但将使他们长久受益。这显然是政治的大智慧。要不然,浅尝眼前的甜头,随之不得不饱食无穷的苦果。

有限政府的巨大优越性还表现在无限政府与有限政府在秩序构建方式上的根本差异。我把这种差异概括为选拔社会与选举社会的差异。无限政府下的秩序构建方式是:权力的流动方向是单线的,是由上至下的,掌权者是由上一级对下一级选拔(俯身拔)出来的。试看中国的王朝政权,开国者们用

暴力打下江山，权力的逻辑是打江山者坐江山，最高权力的继承人是由前任（如始皇帝、太祖等）选拔、并指定的（如儿皇帝、甚至皇侄子）。通过这种由上至下的选拔方式构建秩序的社会便是选拔社会。选拔社会的秩序基础是暴力（取得政权，强制维持政权）。选拔社会与无限政府是孪生子，在选拔社会中的无限政府的统治之下，最高的权力不受被统治者制约，不实行开放的公平竞争，下级只对上级负责，而不对被管辖对象、被统治对象负责。选拔型社会是由计划和命令调控的、按照国家意志、由上至下组织起来的、以官僚为主导的社会。在这样的社会中，权力无约束，民权无保障。社会政治生活是广播体操。一切生活的律令是一切行动听指挥、步调一致才能得胜利，连一切建设都以打战役的战争方式进行，民众被当作士兵与“孩童”，一切唯长官与“家长”的马首是瞻，个人的自主性、能动性无从发挥。因而，没有市场经济发展的空间。

相比之下，有限政府下的秩序构建方式是：权力是由下至上，逐级授予的，掌权者是由下至上选举（选出来，举上去）的。在有限政府取代无限政府的过程中，难免会使用暴力，但是打天下与坐天下并无必然的联系。除非以选举的方式经由下至上的自愿同意，打天下者才能坐天下，并在适当的时候，由新选举出来的掌权者取而代之。即便打天下者经由选举坐上江山。他们也必须承诺对选举他们的人负责，并尊重、保护每个公民的生命权、自由权和追求幸福权。丘吉尔在领导英国人民打赢二次世界大战后却被选民换下台，这是选举社会的一个生动事例。在选举社会中，秩序的基础不是野蛮的暴力，而是公民以选举这种文明的方式表达的自愿同意，维持秩序的手段是尊重和保障民权前提下的法治（而非申子、韩非子式的依法而治，更非无法无天的人治）。在有限政府下，最高权力和各级权力都受到限制、约束和监督，各级权力向自由竞争的

选举开放，且对选民负责。由于政府受限制，民权有保障，加上稳定有效的法律，高度的经济自由，市场社会的发育也就具备了肥沃的政治和法律土壤。

在目前的中国，选举与选拔并存，市场因素与非市场因素共处，财产权与经济自由在现实生活中普遍存在，但仍有很大的限制，在宪法和法律上，尚未得到明确的承认和有效的保障。显而易见，中国目前正处在由无限政府向有限政府、选拔社会向选举社会的过渡之中，市场经济在中国能否确立关键在于我们能否迎来选举的社会，建立在自愿同意基础之上自由的秩序，迎来一个有限政府的时代。

3 经济学在中国发展的一条线索



盛 洪 博士，中国社会科学院经济学研究所副研究员，北京天则经济研究所执行理事，有著作《分工与交易》、《经济学精神》；主编《中国的过渡经济学》。

十 会有一个经济学的中国学派吗？

九 争论与批评

八 中国的过渡经济学理论的形成

七 中国的过渡经济学对中国的市场化道路的解释

六 中国的过渡经济学的理论框架

五 中国的过渡经济学研究的理论背景

四 中国的过渡经济与中国的过渡经济理论

三 中国与经济学

二 作为科学和超越科学的经济学

一 经济学是什么？

一、经济学是什么？

如果将经济学看作是一种人类活动，我们可以把它称为“一些关心经济社会问题的人模仿科学的活动”。那么什么是科学呢？可能会有很多解释，不过从制度经济学家的眼光来看，科学是一种“制度”①。通过这种制度，人们实现了人脑之间的联合，如同通过市场，人们实现了人手之间的分工一样。在市场中，人们通过交换和竞争来达到分工与合作的目的。同样，在科学中，人们也是通过交流、争论、传授和分工来实现知识的积累、体系的形成、理论的创新和理念的演进，即实现人脑的超越个体的扩展。所谓科学实验和科学仪器不过是个体进行科学活动时所借助的工具，科学论文或著作，科学理论

或教科书不过是科学活动的成果。

为了便于作为个体的大脑之间的交流,便于不同观念与理论之间的竞争,实现科学活动中的分工,以及将已经成熟的知识传递给他人和后代,科学制度建立了一系列的规则和规范。首先是学术自由的规则,这一规则保证任何一种可能的观念和研究角度不受压抑;然后是公平竞争的规则,它保证在不同观念和理论的具体竞争(如争论、发表等)中,不受学术之外的因素的影响,包括门阀之见、政治的因素、宗教的因素,甚至具体个人的人格因素。在这样的规则下,更有优势的观念或理论就会被更多的人接受、继承和传播,从而处于主流地位,而较有劣势的观念和理论就有可能被逐渐淘汰,或者居于非主流地位。为了减少在科学活动中语言的歧义,提高文字表达的精确性,人们发展出了与自然语言和文字有区别的科学规范语言与文字。这种规范的语言经过了严格的定义,使科学家们可以较少地因语义问题而争论不休,从而极大地提高了科学活动的效率。特别地,数学作为一种人造的、严格的语言,成为人们进行科学讨论的比较通用的工具,不仅因为数学有一种很高级的逻辑结构,更因为它表达精确、少有歧义。为了进行讨论,人们采取了各种讨论形式。从个人间的讨论,到座谈会、专题讨论会、论坛、综合性的讨论会、学会年会等形式。当讨论从口头语言变为文字时,形式就变为书籍,尤其是学术刊物。应该说,学术刊物是科学研究规范的具体体现。在其中发表的文章,应使用本学科规范的语言,论文的选用应依据一定的标准或程序,论文体裁应遵循一定的范式,特别地,为了尊重他人的劳动和避免重复研究,应按一定的格式注明参考文献的出处。通过这一系列的制度,个人的智慧就可以作为人类整体智慧的一部分总和起来,如同用一块一块的砖垒起大厦。

在研究某一具体问题时，在用一种观念、理论框架、研究方法甚至哲学倾向进行研究时，人们经常采取多个人之间的组织形式，如研究所、研究院、研究会及学会等形式。不仅不同的学科有着不同的组织，而且同一学科的不同细分类、不同的学派、甚至不同的研究阶段也会形成不同的研究组织。这使得科学活动有着某种团队的性质。最后，为了使科学研究的成果能够传播和传递下去，为了使非科学工作者和新的一代人能够分享科学活动的利益，学校，尤其是大学就成为有效的组织形式。

所以，科学之所以对人类历史、尤其是近代史产生巨大的影响，不是由于人类出现了一些像牛顿和爱因斯坦这样的个体，而是因为科学作为一种制度不止一个数量级地放大了人脑的作用。我们当然不否认牛顿和爱因斯坦的天才，但是如果没有科学制度，他们的聪明才华还不足以使他们达到人类智慧成果的颠峰。牛顿说他是站在巨人的肩膀上，决不是谦虚之词。正是科学这个联合起来的大脑改变了这个世界，更接近实际地说，是打破了世界原有的平衡，即农业与制造业的平衡，东方与西方的平衡，人类与自然的平衡。这才出现了翻天覆地的“现代化”。从蒸汽机到内燃机，到电动机，到核动力；从自行车到火车，到汽车，到飞机，到宇宙飞船；从来复枪到机关枪，到大炮，到坦克，到导弹，到核武器，都是科学显赫的“功绩”。科学和人类福利的改善直接地联系在一起②。无论利用科学的改善是否带来社会整体利益的增进，科学起码使利用科学的人受益，尽管并不排除是以损害他人为代价的（如武器的改进）。

然而，科学的上述成就只限于对相对简单的事物的研究。科学在这个领域的成功，使人们很想将这种联合大脑的方式应用于对相对复杂的事物的研究，如生命的研究、社会组织的

研究,甚至对人类思维本身的研究。经济学,其实就是人们这种企图的一个尝试。

二、作为科学和超越科学的经济学[3]

应该承认,在模仿科学方面,经济学做得相当成功。它按照科学的规范建立了自己的语言、文字和逻辑系统。一组初始概念、一套公理体系、精确的定义、严密的逻辑,以至经济学的语言已经非常不同于自然语言,如果没有受过专业训练,很少有人能够读懂经济学的论文。一个更为重要的标志,是数学在经济学中的应用。翻开如今的经济学教科书,我们可以发现非常类似于物理、化学等科学学科的文字表达方式,如公理、定理、推论;如果没有一定的数学功底,我们不要指望能够看懂那些权威的经济学学术刊物上的论文,尤其是国际上公认的刊物,如《美国经济评论》、《政治经济学》、《经济学文献》、《数理经济学》,甚至那些非主流的学术刊物,《经济问题》、《法与经济学》以及《经济行为与组织》。作为一种科学活动,经济学已经变成一个可以容纳众多人的职业;经济学家之间的分工已经变得非常细密,以至一个很小、很专的研究领域(如某一国的某类产品的价格弹性)或研究阶段(如具有某一特征的数据的处理方法)都可以使一个人安身立命。为了更有效地组织经济学研究的分工与合作,出现了各种各样的经济学研究组织。从大学的经济系到专门的经济研究所,从各种经济学分支的学会,到综合性的经济学研究的国际组织。也许最能够证明经济学模仿科学的成就的,是瑞典皇家科学院诺贝尔委员会设立经济学奖的决定。在1969年第一次接受这一奖金的弗里希教授和丁伯根教授,是因为“给予经济理论以数学的严密性”,并且作为“把经济学发展为数学的和定量的科

学的先行者”(爱立克·伦德伯,《诺贝尔经济学奖金获得者讲演集》,中国社会科学出版社,1969,第1页、第3页)而获得这一荣誉的。

由于经济学模仿科学的成功,它在社会科学和人文理论中确立了相对的优势地位。在微观领域,经济学不失为一种有效的分析工具;对于经济现象和历史,经济学的方法显得比其他学科更为成熟和更有解释力。经济学因此不断地越过边界向其它领域渗透,以至人们称之为“经济学帝国主义”。如今,经济学不仅用来解释人们认为的传统的经济问题,如市场中的交换与生产,而且用来分析投票程序、政府制度、家庭问题、宗教道德、全球环境,以至文化演进和文明冲突;经济学不仅进入了法学领域、政治学领域、史学领域,也进入了社会学领域。一个人即使不参加科学活动,如果能掌握一些经济学知识,也能够在分析社会问题时,有着更为明快的方法。

然而,从较长的历史时期来看,经济学对人类历史并没有产生像科学那样大的影响。近代以来的工业革命和经济发展,并不是因为人们先发现了有关经济发展的机理,然后应用于经济实践中的结果。相反,我们看不出经济学研究与一国经济发展的直接的相关关系。某一国家的经济学家人数较多,不是其经济成长的原因,而往往是它的结果。更为严重的是,如果说经济学理论曾被积极地应用过,其结果经常是灾难性的。计划经济试验的失败就是一个著名的例子。它证明由人类理性设计的社会制度,远不如自发演进的制度更有效率。当几乎所有计划经济国家决定走向市场经济的时候,经济学再一次证明了它的局限性。由那些代表主流经济学的学者们设计的改革方案(如在前苏联和东欧),不仅没有导致比其他的改革方案(如在中国)更好的结果,而且给实行方案的国家带来了绝对福利的下降。

迄今为止，如果说经济学对人类历史产生过重大的积极影响，也是在否定意义上的，即它告诉人们不应该做什么。最值得一提的事情，是经济学不断地告诉政府，不要轻率地干预人们的经济自由和市场经济制度。我们可以认为，英国在19世纪中叶走向自由贸易，是斯密的自由主义经济学的影响；哈耶克在计划经济兴盛时期继续坚持的经济学自由主义传统和对计划经济的批判，对后来计划经济国家走向市场化道路起了重要的作用；80年代以后在西方诸国凯恩斯主义经济政策被自由主义经济政策所取代，与经济自由主义的重新兴起密切相关。然而，即使这些功绩，经济学自身的逻辑又可以把它们抹杀掉：这些政策或制度的变化是人们为了追求自己的最大利益，通过政治过程而实现的，与经济学家的主张没有多大关系。

由此，我们发现经济学与科学有着巨大的不同。在经济学这里，联合的大脑不仅没有像科学那样创造奇迹，反而遇到了自己的边界。这是因为，在经典科学中，联合的大脑面对的是一个无生命、从而没有博弈能力的世界；而在经济学中，联合的大脑面对的是另外一些大脑④，它们或者是分散的、也有可能是联合的。大脑的联合所带来的优势，会被其他大脑的对策所抵消：当这些大脑是分散的时候，它们的对策可能是消极的（如针对特定的宏观经济政策，民众所产生的理性预期及其所导致的行动）；当它们是联合的时候，对策可能是积极的（如对计划经济所进行的市场化改革）。换句话说，当人与人之间存在着多次博弈关系时，任何一方都不能凭借着经济学研究上的优势，以损害他人的方式而获益；经济学的逻辑是，你想获得利益吗？你必须使对方也获得利益。有趣的是，对于这种情况，经济学自身知道得最清楚。因为它的最有影响的理论就是奠立在“人类理性有限”这样一个认识论的基础之

上的。就这样，当联合的大脑面对经济社会问题的研究时，它的最重要的成果，就是证明联合的大脑本身是有局限性的。这一结论，本来可以由个别的大脑得出。但是在一个科学取得了巨大成就的时代，一个过分夸大理性作用的时代，这种结论要用理性化的方式提出，才能获得相当的说服力。因而，对科学万能主义的批判，要以科学活动的方式进行。同时，给科学或理性的作用划一道界限，就意味着经济学已经超出了科学的范围。既然经济学知道了这个边界，它对人类社会负责任的行为，就是努力阻止人们越过这道边界，即阻止科学的过度应用。用我曾经说过的一句话，经济学"是对遵循自然秩序的理性表达，是对人类自身理性有限性的理性证明"。

三、中国与经济学

经济学一直被看作是一种西学，但如果我们将自由主义传统视为经济学的最核心的部分，它与中国古典哲学的基本精神是非常接近的。在认识论方面，老子早就说过，"知不知，上；不知不知，病"；孔子也讲过，"知之为知之，不知为不知，是知也"。儒学是一个理性化的思想体系，但从一开始，它就给理性划了一道界线。它只在这道界线之内讨论问题，对于这一界线之外的事情则退避三舍："敬鬼神而远之"，"未知生，焉知死？"儒家强调积极入世，但清楚人为努力的边界，所以有"一半人为，一半天命"之说。由于中国古典哲学的这种倾向，它一贯倡导的经济政策和经济制度是自由主义的：政府要"因民之所利而利之"，"无为而无不为"⑤。

中国古典哲学与现代经济学的核心传统的这种相似性并不是偶然的，它们之间有着明确的源流关系。现代经济学起源于欧洲的启蒙时期。在这一时期，由欧洲在中国的传教士

介绍回去的中国古典哲学，对当时的启蒙思想家以及经济学的先驱者产生了重要的影响。一个重要的证据，就是魁奈的《中华帝国的专制制度》。在这本书的第八章，魁奈精辟地阐述了经济自由主义的核心思想，而这一章的题目就叫作“中国的法律同作为繁荣政府的基础的自然原则的比较”。这说明，即使中国古典哲学不是现代经济自由主义的唯一源泉，起码提供了倡导这一传统的精神楷模。从老子的“道法自然”到魁奈的“自然秩序哲学”，再到斯密的“看不见的手”，这中间有着有案可稽的思想线索[6]。斯密不仅与魁奈过从甚密，而且作为欧洲启蒙时代后期的一个学者，无疑也直接从有关中国的文献中获得儒家思想的养分[7]。尽管我们能在西方哲学史中找到有关“自然秩序”思想的种子，但这种思想从来没有成为过主流[8]。以至到中国的五四时期，无论哪一派的思想家，都认定“中国重自然，西方重人为”(伧父，1916；李大钊，1918；常乃真，1920；梁漱溟，1935)。因此我们似乎可以说，现代经济学是以中国古典哲学的基本精神奠基的；我们不能简单地认为经济学是一种西学，而应把它视为中西文化在十七、八世纪互相融合的产物。

那么，现代经济学与中国古典哲学的区别是什么呢？我在一篇序言中曾经说过，“如果说，中国古典文化是对人类理性有限性的认识和对自然秩序保持敬意的直觉表达，现代经济学则是这一表达的理性解说。”更准确地说，现代经济学是对“自然秩序哲学”的一种更为精确的理性表达。由于这种表达方式很接近科学的表达方式，所以自然秩序哲学才在一个科学占统治地位的时代、一个过分夸大理性作用的时代中被人们接受，而包含着同样的哲学精神的中国的道学和儒学却因为其表达方式的“落伍”而被本民族的人所抛弃。但是，由于同样的道理，经济学被真地视为“科学”。进行经济学研究

的人也自以为可以像自然科学那样，设计社会经济制度；由于经济学获得了科学一样的权威，它所得出的一些结论，就被看作物理定理那样颠扑不破，从而或者获得政府的支持、被强制性地执行，或者被一些人盲目地信奉。这又导致了对人类理性不恰当地夸张。在这一方面，现代经济学又比中国古典哲学有着较大的负面影响。

在中国，既然大多数启蒙时代的思想家认为"中国重自然，西方重人为"，在学习西方、批判本民族传统时，就同时抛弃了其中包含的自然秩序哲学。这在当时的历史背景下是有一定道理的。中国当时的被动挨打，不是因为中国人不够崇尚自然，而是过于崇尚自然；中国人应该注重的，是运用政府的力量，集中国内的资源，建立更为"人为的"现代军事力量。因而，在中国人学习西方的科学与民主时，就没有把市场放在同样重要的位置上；在引进西方的现代经济学时，就较少受到亚当·斯密学说的震撼，而是更为欣赏强调人为地"改造世界"的、设计出"科学的"经济制度的经济理论。这或许是后来中国走上计划经济道路的理论原因。反过来，计划经济在中国一度的发展，又使得现代经济学的主流传统——经济自由主义在现代中国长期地被抑制、或屈居次要地位。虽然在本世纪上半叶，一些中国经济学者曾留学西洋，但在 1949 年以后，继承经济学自由主义传统的经济学家在大陆的大学中寥若晨星；并且在占统治地位的马克思主义经济学面前，西方主流经济学甚至不能设立课程。所以，在这一阶段中，如果说还存在着一些受过现代西方经济学训练的学者，却并不存在这种经济学。

直到 1978 年开始的"改革开放"时期，这种情况才发生了改观。促使中国发生这种转变的原因，有政治的，也有经济的，在理论上，则是一批受过马克思主义经济学训练的学者，

从这种经济学中推导出本应由自由主义经济学推导出的结论。其先驱者应推孙冶方和顾准。这种情况，一方面说明计划经济试验的失败已深刻影响了学者们的思考；另一方面说明在马克思主义经济学中，仍包含着一些对自然形成的市场制度的肯定。因而可以说，在整个计划经济时期，现代经济学的延续和发展，对经济问题的理论思考，主要是以马克思主义经济学的形式进行的。大量的受过马克思主义经济学训练的人，在中国从计划经济向市场经济转变的决策过程中，实际上起着积极的推动作用。自1978年以后，在大学中，虽仍然以《资本论》为主修课，但经济学系的课程表中已经安排了不少其他经济理论，包括西方主流经济学理论的各种分支，以及东欧的改革理论。这实际上带来了现代经济学在中国的复兴，更准确地说，是现代经济学在中国的真正崛起。

在改革开放之初为之提供理论依据的现代经济学，在改革开放取得巨大成功之后，实际上已成为一门占主导地位的经济理论。上百所大学的各种经济系每年培训着上万名学生。上千名大学或研究生院的毕业生到海外、尤其是美国和英国去攻读经济学学位，其中有不少人已经完成学业，或继续任教，或归国效力。经济学家正在形成一个群体。在80年代，除了大学诸经济系是经济学研究活动的传统组织以外，由原中国科学院哲学社会科学部改组形成的中国社会科学院，又设立了几个经济研究所，为经济研究提供了组织条件。在此之后建立的国务院经济社会发展研究中心，国家体制改革委员会下设的体制改革研究所，国务院农业研究中心及其研究所等等，又成为经济学者聚集的地方。到了90年代，经济研究活动又出现了民间化的趋势。1993年成立的北京天则经济研究所，1995年成立的北京大学中国经济研究中心，就是新涌现出来的民间研究机构。在海外，中国留美学者经济

学会自1985年成立以来,一直起着沟通海外和国内经济学者的作用,对中国的经济学研究给予了积极的推动。

经济研究经历了80年代以对策为主的时期,到90年代已经发展为一项相对独立的学术活动。经济学,作为一种模仿科学的活动,也越来越走向规范化。这一方面是由于越来越多的经济学者在国内或海外受到了较为正规的经济学训练,一方面是由于影响规范的重要的经济学刊物的努力。在各种刊物中,应首推《经济研究》。其他刊物,如80年代的《中青年经济论坛》、《中国:发展与改革》,90年代的《中国社会科学季刊》,也都在经济学论文规范化方面起到了积极作用。与此同时,各种不同的经济学论坛、定期研讨会、座谈会等,如上海三联书店的一年一度的经济理论研讨会、北京天则经济研究所的双周论坛、北京开达经济学家咨询中心的经济论坛,也在建立中国经济学的学术传统中扮演着重要的角色。因此,从作为一种制度的经济学来看,它已经在中国具备了发展的基本框架。

四、中国的过渡经济与中国的过渡经济理论

具备了制度条件,经济学在中国发展的方向则是由中国经济学家们所处的历史经验环境所决定。在各种可能的发展方向中,过渡经济学是最有希望的一个方向。因为经济学家们面临的是一个史无前例的制度变迁过程,一个从计划经济向市场经济的大转型,并且在几乎所有前计划经济国家中,中国的市场化改革也许是最为成功的。自1978年以来,中国的国民生产总值(1978年至1994年)以平均每年9.4%的速度递增(李铁映,1995年)。到1994年,产品市场的改革已经基本完成,95%以上的产品价格已经由市场决定(李铁映,1995

年)。要素市场正在形成。由于劳动力的流动,非国有部门的发展,劳动力越来越多地由市场定价;由于房地产市场的发展,土地要素的价值也不断被市场评价出来;股票债券市场的建立、外汇交易的自由化,使得资本、货币市场初具雏型。非国有部门产出已经占整个国民生产总值的53%(1993年,邱晓华估计),这说明产权制度实际上发生了深刻的变化。更为重要的是,这一变革已经导致了宪法的修改:"市场经济"一词已经进入了宪法。

然而,这样一个成功的改革并不是在西方正统经济学的指导下实现的。我们甚至可以说,那些不太成功的改革恰恰是与正统经济学设计的方案相吻合的。这个事实本身就是对正统经济学的一个挑战。正统经济学是否存在着某些缺陷可以由中国的经验加以弥补?或者说,在中国成功的市场化改革背后,是否有一种不同于西方正统经济学的经济理论?如果有,它是什么样的?

事实上,伴随着中国的市场化进程,一直存在着对中国的市场化改革的过渡过程的研究。这一研究可以分为两个阶段:第一阶段贯穿整个80年代;第二个阶段始于1990年。在第一阶段中,研究者并不是专门地有意识地研究中国改革的过渡过程的问题,他们更多地是参与到"如何推进改革"的理论研究和对策研究中,有关这方面的观点和理论散见于有关改革的讨论和给政府的对策报告中。在第二阶段,中国市场化改革的成果已经逐渐显露出来,一些经济学者开始有意识地将中国改革的过渡过程作为自己的研究对象,并且发表了一些可以被称之为"中国的过渡经济学"的论文。

第一阶段的文献主要发表在《经济研究》、《中青年经济论坛》、《中国:发展与改革》及其前身《经济发展与体制改革》等公开刊物,以及《经济体制改革研究报告》、《发展研究报告》等

内部刊物上，作者主要是中国社会科学院、国家体制改革研究所、农村发展研究所、国务院社会经济发展研究中心以及北京大学、人民大学等研究机构的学者。除了一些老资格的经济学家外，他们大多是80年代以后毕业的经济学学士、硕士和博士。其中的部分文献后来被收集到名为《中国：发展与改革》和《发展研究报告》的论文集中。

1990年以后，在《经济研究》等学术期刊和一些论文集中，陆续出现了一些以改革过程为研究对象的论文。其中的一些论文后来被收集到一本1994年出版的名为《中国的过渡经济学》的论文集中。在这前后，一本专门讨论中国改革为何成功的著作《中国的奇迹：发展战略与经济改革》也问世了。由于这两本书的影响较大，所以我在这里以它们为主要线索来讨论第二阶段的对过渡过程的研究。

在第一阶段的文献和第二阶段的文献之间也有着联系。第一阶段研究的文献积累为第二阶段的研究提供了较好的文献环境，并且第一阶段研究中出现的一些闪光的灵感甚至是深思熟虑的构想，不仅是第二阶段研究的思想素材，而且为理论框架的构成和理论上突破提供了重要的启迪。然而，由于第一阶段的理论文献非常多，当我们试图追溯和概括中国的过渡经济的研究时，更好的方法是倒过来叙述，即我们先看看第二阶段的文献有什么，都包含了哪些内容，然后再根据这些文献的理论逻辑去追溯第一阶段的文献。

五、中国的过渡经济学研究的理论背景

自1978年以后，中国经济理论界以非常开放的态度引进了东西方各国的不同流派的经济理论。这种引进一方面是经济理论研究和教学的基础工作，更为重要的动力是中国市场

化改革对理论的需求。因此,除了学院中的按部就班的译介,对国外经济理论引进的选择多少是受到了市场化改革进程的影响。在改革之初,对市场化改革目标的论证和对改革道路及方案的选择,主要依赖于当时现成的理论资源——马克思主义经济学以及与之非常相近的古典政治经济学。这包括对"生产目的"的讨论,对"商品生产"的辩护,对"价值规律"的重新肯定,以及对"重建个人所有制"的倡导。更有意义的,是对经济学分析方法的初步运用。在这之后,对经济理论界产生影响的,是东欧的改革理论。这种理论的代表人物包括匈牙利的布鲁斯,捷克斯洛伐克的锡克,波兰的兰格,以及后来的匈牙利的科尔内。尽管他们都被看作是东欧的理论家,但理论背景已不相同。前两者主要还是以马克思主义经济学为方法,尽管他们更强调这一理论的某一部分,如有关异化的理论,尽管他们对这一理论的一些具体结论持批评态度。后两者已经从马克思主义经济学走向现代西方经济学,主要是微观经济学。他们的特点是用微观经济学的方法对计划经济进行分析。当然在兰格这里,目的是对计划经济进行改进;而科尔内已经持相当严厉的批评态度了。尽管布鲁斯、锡克和兰格的理论的影响并没有持续太长的时间,但对分权化的改革方向,还是产生了相当的作用。相对而言,科尔内的《短缺经济学》由于其较高的解释力而在中国经济理论界中获得了相当的成功。

在东欧理论受到关注的同时,西方正统经济理论——新古典经济学通过学院的科班教育进入了改革的研究中。当然在这时,这种理论已经不再被用来证明市场化改革的目标的正确性了。它更多地是被作为一种分析方法来运用。因此,它面对的不是一个、两个抽象的观念,而是诸多实际的经济问题。由此,构成正统经济学的各个分支流派,也都介绍和应用

到中国市场改革过程的研究中。改革以后中国所面临的宏观经济状态的变化，引起了人们对凯恩斯主义、货币主义、理性预期理论和供给学派理论的兴趣；增长问题使人们向库兹涅兹和丹尼尔森请教；产业结构问题又使产业经济理论（包括产业结构理论和产业组织理论）时兴起来；中国的发展中国家的性质当然又不会使发展经济学的各种理论——如纳克斯的资本形成理论，罗森斯坦—罗丹的大推进理论和赫希曼的非平等增长理论逃过人们的眼睛。虽然没有像东欧理论那样的轰动效应，通过越来越多的学院派经济学家在分析中的应用，新古典经济学获得了相当坚实的成功。

但是，中国的经济理论界并没有停止对新的理论方法的搜寻。在1986年、1987年左右，被称为新制度经济学或新政治经济学的理论进入了中国经济学家的视野。其中对中国经济学界产生较大影响的主要包括三个学派。一是以科斯为首的新制度经济学，或称产权理论或交易费用理论；一是以布坎南为首的公共选择理论；一是奥尔森的“集体行动的逻辑”。新制度经济学的理论文献很多，其核心思想可用“制度是重要的”来概括。其含义是，制度状态决定经济效率的水平，用来解释历史则可以说，制度变迁是经济发展的主要原因。所以毫不奇怪，以这一理论为主要分析框架的制度变迁理论很快就发展了起来，其领袖人物诺斯教授的著作也迅速地在中国经济学术界中受到欢迎。布坎南的理论也是博大精深，但有两点更使人印象深刻。第一是把政府也当作经济人来分析；第二是用“同意”来衡量效率。这种理论使经济学的分析方法成为研究政治过程的手段，它很容易被用来解释中国的市场化改革的政治原因。奥尔森的“逻辑”从利益集团的集体行动出发，用人数的多寡来解释利益集团集体行动的动力大小、合谋的难易程度，从而分析由不同利益集团构成的社会的政治

结构和经济结构。这对变动中的社会更是一个有解释力的理论工具。

尽管新制度经济学是以新古典经济学的方法为基础的，但其强调制度因素、强调利益冲突的特点，又使它成为后者的最有力的批评者。新古典经济学假定制度是不变的因素，假定交易费用为零，假定人有完善的理性，忽视对利益分配的研究，都使它无法解释、或不正确地解释许多现实经济问题，尤其是过渡时期的现实经济问题。新制度经济学在中国的传播有助于对新古典经济学这些局限的认识，从而避免由此导致的错误的结论。由于新制度经济学对过渡过程的解释力，由于它的研究方法与中国市场化改革的需求的吻合，使它在80年代末、90年代初，成为或许是在中国最为成功的经济理论。交易的概念使人们更注重人与人之间的互动关系，制度的概念使人们更关注人的行为规范；交易费用的分析方法使人们得以对互动过程、从而制度变迁的过程进行分析，相对价格的分析方法帮助人们理解利益格局的变动对制度变迁的影响，“一致同意”检验则给了人们一个判断新制度安排效率的简便方法，从利益集团入手的分析则使人们可以从不同利益集团的实力、它们之间的抗衡和妥协来理解制度的形成。

当然，在中国的过渡经济研究的背后，还有一个更为深厚的背景，这就是中国的传统文化。尽管自五四以来，中国的传统文化的正统性受到了打击，但还存在于民间和家庭教育中，仍在潜移默化地影响着人们、包括中国的经济学家。这种文化背景注重人与人之间关系的和谐，注重人们之间利益关系的平衡，注重人们之间的合作，因而有助于解决在制度变迁过程中的利益再分配问题、从而有助于促进经济制度的成功过渡。另一方面，中国文化作为一种具有很大包容性的文化，可以成为接收外来理论的母体。因此，在中国经济学界这里，尽

管有些理论很受偏爱,并不存在一种经济理论独占鳌头的情况。虽然在引进外来理论的初期,存在着对一些理论方法的简单生硬的应用,但随着中国经济理论、尤其是有关制度变迁过程的理论的发展,中国经济学家越来越把外来的理论作为自己的东西综合到一个理论整体中去。

六、中国的过渡经济学的理论框架

由上一节的讨论可知,中国的经济学者对市场化过渡过程的研究,并不是国外某一经济学流派在中国的发展,而是有自己独特的性质,因此有必要在基本理论框架上对这一研究作一描述。

首先,在假定“市场经济比计划经济好”的前提下,中国的经济学者首先注意到的,是市场化改革过程的过渡性质,并开始把过程本身作为研究对象。例如樊纲 1991 年发表在《改革、开放与增长》中的论文题目就叫作“论改革过程”,盛洪则在其论文“从计划均衡到市场均衡”中指出,“改革成功与否,固然和原有体制的性质及改革所设定的目标有关,但更重要的是过渡过程本身。在这个过渡过程中,可能的改革路径也许会有成千上万,但会各有不同,一种改革路径可能比另一种更少阻力、更少代价和更易成功。因此,对过渡过程中的不同的改革路径的考察、比较和成本—收益分析,并且从中找出一条最佳路径,就是成功地实现改革的目标所不可缺少的。”(盛洪,1991b)这种看法,不仅是强调,在计划经济制度和市场经济制度之间有一个时间间隔,而且是有由一系列介于两者之间的制度形态构成的制度中间带,因此具有真正动态的性质。相比之下,以新古典经济学为主要方法的研究,还停留在不断重复“市场经济比计划经济好”这样的常识,因而认为市场化

改革或转变不过是简单地用市场经济替代计划经济。在这样的研究中,没有真正的过程概念,即使可能有时间概念。由此才会产生像"休克疗法"这样的改革方案。把过程当研究对象,才能进入中国的过渡经济理论。

在对过程进行研究时,利益分配问题是中国经济学家们关注的核心问题。他们强调不同的经济当事人或由经济当事人组成的不同的利益集团之间利益冲突的一面。一种制度安排,实际上就是一个利益分配的方案。它的稳定存在,说明各方的利益之间达成了均衡。但是,当制度发生变迁时,即用新的制度安排替代旧的制度安排时,不仅会引起资源配置效率的变化,还有可能导致利益的再分配。尽管总体来讲制度变迁能带来资源配置效率的提高,从而带来社会财富的一个增量,但由于利益的再分配,有些人得益,有些人受损,受损的人则会反对这一改革,最终可能会导致改革的失败。因此,对利益分配的讨论不能不受到中国学者们的特别关注(盛洪,1991a,1992,1993;樊纲,1991,1993a,1993b;胡汝银,1992;苗壮,1992;林毅夫等,1993,1995)。与之相比,尽管新古典理论不是不谈论利益分配问题,但或者是把它放在一个比较次要的位置上,或者认为它可以随着资源配置问题的解决而自动解决,即资源配置的每一改进都与经济当事人的福利改善相一致。因此,对利益分配问题的关注,中国的过渡经济学区别于新古典方法的一个重要方面,同时又是引进和运用新政治经济学(包括公共选择理论和利益集团分析)的重要前提。由此才能展开对中国市场化改革道路的分析,并构成这一理论的分析上的主要线索。因为"在新旧制度在资源配置方面孰优孰劣已经被确认的前提下,利益分配、利益冲突,以及对利益冲突的解决,主宰着制度变迁的过程和命运"(盛洪,1994)。

由对在改革过程中的利益分配问题,我们可以推导出改

革成本的概念。走到这一步，我们才能真正地应用正统经济学的分析方法，即成本—收益分析，来研究中国改革的过渡过程的问题。一般来说，改革的收益是清楚的，即它是制度变迁所带来的资源配置效率的提高，或经济的发展；但改革的成本并不十分清楚。首先的问题是，谁的成本？一些学者的改革成本概念实际上是指“社会”的改革成本（樊纲，1993）；另一些学者则强调“个人”的改革成本（盛洪，1991a，1994）。前者更接近于集体主义方法论，后者更接近于个人主义方法论。现代经济学、尤其是制度经济学主要是以个人主义方法论为基础的。“因为个人是感知和行为的主体”（盛洪，1994）。任何个人都会赞同导致自己净收益的他人行动或社会变动，反对导致自己净损失的他人行动或社会变动；他以同样的理由赞成或反对一项改革方案。当一项改革方案在改善一部分人的福利的同时，使另一些人的境况恶化，后一部分人就会起而反对。在这时，个人的成本就变成了社会的成本。这就构成了改革的成本。“被损害的人数和被损害的程度，从而反对某一改革的人数和反对的强烈程度，就成为改革成本的度量。”（盛洪，1994）然而，把改革成本界定在这一范围内，并没有得到大多数研究这一问题的中国学者的认同。一些学者认为，除了利益冲突所引致的成本（即樊纲的“磨擦成本”）外，还有改革的“实施成本”，即搜寻、学习新制度安排，为改变制度而重新签约的成本。磨擦成本是改革的激进程度的增函数，与之相反，实施成本是改革的激进程度的减函数（樊纲，1993）。不管对改革成本的外延有什么样的界定，从经济个体的利益冲突引申出来改革成本的概念则是共通的。

有了改革成本的概念，就能着手对改革的过程进行分析。一个成功的改革（方案），应该是一个改革成本较低或最低的改革（方案）；而一个成本较低或最低的改革（方案），应该是较

少或没有损害与改革(方案)相关的人(盛洪,1991b,1994;胡汝银,1992);这又可以转化为是否"帕累托改进"的问题。"'帕累托改进'意味着'最为顺利',是一种最为理想的改革进程"(樊纲,1991)。为改革成功而做的努力,"就转化为使改革方案尽可能少地损害部分人的利益的思考"(盛洪,1994)。如何判断一项改革损害了多少人,损害的程度有多大呢?根据经济当事人自己的表达,即偏好显示。这种表达或显示的方式有很多种。或者是明确的,或者是暗示的;或者是语言的,或者是行动的;或者是积极的,或者是消极的;或表现为进而抗争,或表现为一走了之。这些表达或者影响到改革决策时的政治过程,或者影响到改革方案实施后的经济状态。后者又会对前者产生影响,从而修正改革的方案。从个人的改革成本出发,中国的学者将研究推进到了改革的决策过程(胡汝银,1992;樊纲,1993;林毅夫等,1994;周其仁,1994)。不仅如此,参预改革对策研究的学者还将这样的思路或分析方法应用于改革方案的设计中。有些改革方案后来成为改革决策的重要依据,并被改革的实践证明是成功的(如张维迎提出的外汇留成的交易,张维迎,1985)。

总体来看,中国的过渡经济学是一种制度经济学,或者说是一种制度变迁理论。它更多地关注制度,以及制度的变迁。制度变迁理论的基本逻辑,就是强调制度对经济效率的重要影响,制度变迁对经济发展的决定性作用。研究经济过渡过程的中国学者的制度变迁理论,似乎更侧重于讨论这样的问题,即:如何在不改变初始收入分配格局的前提下,实现新制度安排对旧制度安排的替代。在对改革过程的具体研究中,他们发现诺斯教授区分的制度变迁的两个层次,基础性制度变迁和次级制度变迁(North,1971)有着很强的解释力;并且用公共选择理论研究基础性制度变迁,用产权交易的理论来研

究次级制度变迁即合约形式的变迁。这两种制度变迁的互相影响与交错又构成了过渡过程中的主要内容。中国的过渡经济学对正统经济学的挑战，与其说是它自己的，不如说是制度经济学和中国的市场化道路的相对成功对正统经济学的挑战。由一般均衡理论推导出来的次优理论认为，局部的改进也许会带来从全局看更坏的结果，因此"渐进的"改革，或通过局部的边际的变动，想要完成市场化的改革是不可能的，或者是不必要的。中国的改革证明，局部的边际的改革不仅不会带来负的外部性，还会导致正的外部效果，从而使改革变得更容易。对中国的市场化道路进行解释的努力，有可能进一步丰富制度变迁理论、并带来相对于正统经济学的理论上的突破。

七、中国的过渡经济学对中国的市场化道路的解释

从计划经济向市场经济的转变，主要包括定价制度的变革，即从计划定价制度转变为市场定价制度；产权制度的变革，即用一种更有效率的产权制度结构替代单一的国有制；市场组织的变革；企业制度的变革和政府制度的变革。制度结构的这些不同方面具有着不同的性质并且互相影响，但在本文中，制度变成什么并不是讨论的重心，重点是如何变的。因此，我们以这些方面的改革为素材，来看一下中国的学者是怎样解释中国改革的成功的。

根据上一节的讨论，市场化改革成功的主要原因，是改革的成本相对的低。而要做到这一点，就是要使改革的方案尽量地减少受损害的人数以及他们受损害的程度。中国的过渡经济学的文献主要是围绕着这一思路提出解释的。具体的解

释有如下几个方面：

1.体制外改革。这是讨论这一问题的几乎所有的学者都谈到的改革形式（苗壮，1992；盛洪，1992；樊纲，1993；林毅夫等，1994）。所谓“体制外”是指在现有计划经济制度之外。与其说这是一个空间概念，不如说是一个制度概念。在一个制度安排下，这一制度是可能随着经济活动的发展而自动扩张的。例如在计划经济中，新的产品和服务仍然要被纳入计划体系中，仍然要由计划当局定价。“体制外”概念的出现，实际上是由于原有的制度安排（如计划经济）在空间上的扩张性被限定了（盛洪，1993），新的经济活动才会发生在体制外。如乡镇企业的发展，其他非国有经济的发展，新产品的出现，以及经济特区的崛起等等。由于在经济制度的“真空”建立市场制度，就避免了在旧制度的基础上建立新的制度安排时所碰到的麻烦。一方面它可以避免由于旧的计划制度的惯性而带来的对新的制度安排的排斥；另一方面由于在体制外不存在由既定制度规定的利益格局，所以一般没有改革的受损者，也就不会遭到反对。因此体制外的改革由于其简单易行而成本低廉。在中国市场化改革的实际过程中，这种体制外改革主要表现为所谓“双轨制”。在这里，“双轨制”有着较宽泛的含义。允许在国有经济之旁发展非国有的经济，是产权制度的体制外改革，如个体经济的发展，外资合资企业的发展和乡镇企业的发展等；允许一些新产品的自由定价，是定价制度的体制外改革；允许计划分配体制之旁发展出自由市场，是市场组织的体制外改革，农副产品市场的发展、小工业品市场的发展就是例证，等等。事实证明，这种体制外改革是导致中国市场化改革成功的主要途径。

2.增量改革。这种改革方式也是大多数研究这一问题的中国学者提及的过渡形式（盛洪，1991，1992；胡汝银，1992；苗

壮,1992;樊纲,1993;林毅夫等,1994)。增量改革与上述体制外改革非常类似。所不同的是,增量改革是指在体制内,即原有的计划经济系统内的一种改革方式。它是指国有企业或农民在完成他们对政府承担的义务以后的产量增量部分,可以按照市场经济的规则进行安排,包括在定价、销售方式和收益分配方面的安排。当然这仍然以政府规定的计划指标在一个时点后不再增大为条件,即传统计划经济的制度在时间上被冻结了。在这以后,由于增量部分的不断增长,计划经济的存量部分的比重会越来越小。并且增量的概念也不仅被应用于计划产量,也可以被应用于其他在计划经济中有特定位置的经济当事人。如对于国有企业的工人,可以采用"老人老办法,新人新办法",即用计划经济中的与工人的"合约条件"(当然是隐含的)继续对待老工人,而用自由缔约的方式来聘用新工人。这种改革方式在尊重原有计划制度及其界定的利益格局的前提下,实现了市场制度在计划体制内的局部改革,因而也是一个成本较低的成功的改革方式。它在中国市场化改革中发挥了相当大的作用。

3.特许改革或试验推广。这一改革方式的含义是,将市场化改革限定在一定的范围(如地区、产业甚至企业)之内。目的是在较小的范围内进行改革的试点,可以积累有关改革的经验,在更大的范围内推行改革。在特定范围内的改革的成功又会对更大范围以至全国产生示范效应。从信息角度看,人们掌握有关新制度安排的知识需要时间,并且必须在实际的情境中学习,所以特许改革有着积极的意义(盛洪,1991;林毅夫等,1993,1994)。由于在改革初期,人们对市场化改革的功效还持怀疑态度,特许改革的示范效应起着说服人们、减少反对改革意见的作用。深圳、珠海、浦东等一些沿海经济特区就是这样一些成功的例子。海南岛也是按照这一思路而成

为特区省的。然而特许改革也存在着一些问题。由于获得改革特许权的特定范围在经济上与其他地区或产业不可能完全分开,特区实行的市场化改革的措施不可避免地要影响后者。比其他地区或产业更有效率的经济制度将会把资源从其他地区或产业中吸引走,造成地区间产业间的经济磨擦。并且对不同地区和产业区别对待的做法本身并不符合市场经济的公平规则,特许改革的做法会使人们将区别对待的做法当作改革,刺激各地区或产业向中央政府竞争不同于一般规则的特殊政策(盛洪,1991;林毅夫等,1993,1994)。

4.补贴改革。当一种改革方案会给一部分经济当事人带来损失时,为了使这一改革能够较少阻力地实行,中央或地方政府对这些改革受损者相应地补偿,这被称为补贴改革(盛洪,1991;樊纲,1991)。由于对潜在的受损者进行补偿,他们就不会对相应地改革方案持反对态度,从而使改革能够较顺利地进行。如逐步提高对城市居民供应的农副产品的价格的同时,对城市居民进行相应的补贴。这使得有关粮食和其他农副产品的定价制度改革,最终以取消粮票和其他有关的票证的形式而告完成。但是这种过渡形式并不是无代价的,它受政府财政能力的制约。在中国,尤其是在最初只提高农副产品的收购价格,而不提高销售价格,即实际上对城市居民进行"暗补"时,政府在这方面的负担是非常重的。

5.计划权利的交易。计划权利(planned rights)是指在计划经济条件下,由计划当局赋予的权利。它具体是指可以以低于市场均衡价格(影子价格)的价格获得某种资源或产品的权利,或者以高于市场均衡价格(影子价格)的计划价格"出售"某种资源或产品的权利。在实行价格双轨制以后,计划权利的价值就可以由并存的计划价格和市场价格评价出来,即两种价格之差。由于计划价格体系不仅是一组与资源配置有

关的信息,而且体现着经济当事人之间的利益分配关系。如果用放开价格的方式进行定价制度的改革,就会在给一些人带来好处的同时,给另一些人带来损失。在价格双轨制的条件下,就有可能通过计划权利的交易来实现定价制度的改革,而同时不损害任何人的利益(盛洪,1991,1992)。外汇额度交易就是一个唯一的合法化的计划权利的交易,它导致了外汇汇率从双轨汇率成功平稳地过渡到了单一的市场汇率。另一个重要的事例就是以计划权利与计划义务对冲的方式实现的计划权利交易,即企业与主管部门之间,不同政府部门之间,将互相拥有的计划权利和义务互相冲抵,达到消除计划权利同时实现定价制度改革的目的。中国在价格双轨制以后的定价制度变革大多采取这种形式。

6.局部改革、或边际改革、或渐进性。这种改革方式的特点是,将市场化改革在空间上和时间上分解为较小的单位,然后逐步在空间和时间上扩展和推广(胡汝银,1992;苗壮,1992;林毅夫等,1993,1994)。这种改革方式的好处是,第一,由于不进行一步到位的改革,可以充分利用已有的组织资源(尤其是政府资源),"保持制度创新过程中制度的相对稳定和有效衔接"(林毅夫等,1993,1994)。第二,可以将如果一步到位的改革成本化整为零,将一个阶段的改革成本分摊到多个阶段中,可以减少化解改革的阻力,降低改革成本(胡汝银,1992;苗壮,1992)。第三,可以在任何时间、地点对不同领域的不同改革进行比较和判断,选择成本较少的局部,绕开阻力较大的局部;随着时间的推移,各种约束条件都发生变化以后,目前阻力较大的局部也许就会因为其他局部的改革而变为阻力较小的局部(苗壮,1992)。第四,局部的渐进的改革可以增加过渡过程的可控性(林毅夫等,1993,1994)。在市场化改革的实践中,粮食的计划销售价格通过多次小幅度的调整,

最后当其接近市场价格时再放开，在没有引起较大震荡的情况下，实现了粮食定价制度的市场化。又如从空间看，改革是从沿海地区逐渐向内陆扩散的。这一改革方式以及对它的理论解释，无疑对次优理论提出了挑战。后者认为，某些局部的改革未必会带来从全局来看的福利上的增益，甚至还有可能恶化社会的整体状况；但中国的改革实践却提出了相反的证据，有关的理论解释在证明它的功效的同时，并没有对次优理论加以批评。

上述的对中国市场化改革的各种解释，从不同的角度丰富了对中国改革实践的理解，但并没有明确指出谁是这一改革的主体，或者说究竟是谁实施了上述改革方式，从而导致了中国市场化改革的相对成功。对于这一问题的解释实际上是更深层次的问题，即改革的决策过程的问题；而我们又不能仅仅把决策过程理解为政府的事情，它其实是社会中各种互相冲突的力量互相抗衡和妥协的过程，即政治过程。专门对决策过程和政治过程进行分析的文献主要是胡汝银的“中国改革的政治经济学”。在假定政治过程中的人也是经济人的前提下，他从不同利益集团的利益冲突出发，对市场化过渡过程中的政治过程进行了分析。在他看来，既然新的制度安排的形成取决于不同利益集团之间的妥协，具有优势地位的利益集团将会对这一新的制度安排产生重要影响。当存在着高度集中的政体和不完善的政治市场时，最高决策层的核心领导者的偏好将起重要的作用。而核心领导者的主要偏好又是为了能够赢得最广泛的政治支持。任何经济当事人以及利益集团，只有当改革给他们带来的利益大于成本时，才会在政治上赞成这一改革。所以，改革的核心领导人争取最广泛的政治支持的努力，就转化为在推行改革方案的时候尽量使受损的人数和受损的程度降至最低，因而最终选择了成本最低的改

革道路。在林毅夫等人的论著《中国的奇迹》中,也有部分章节涉及到了这一问题。在作者们看来,在改革过程中强调稳定或强调速度都各有利弊,但如偏向一个极端,就不会实现在稳定下的较为有效的改革。作为最高决策层,为了争取更多的支持,就会将自己的改革主张从两个极端向中间位置修正。这样,在改革过程中,就会形成兼顾稳定与速度的改革道路。在作者们看来,中国目前的政治制度是能够提供这样一个纠偏机制的(林毅夫等,1993,1994)。

上述两种对政治过程的解释,似乎给人这样的印象,即只要政治领导人追求自己的利益最大化,就会自然而然地走上中国式的改革道路。但这无法解释在前苏联和东欧国家的市场化改革采取的激进的做法。樊纲在其论文《公共选择与改革过程》中指出,由于不同国家中的改革的时机和利益集团的结构不同,即使政治领导人是根据利益集团的力量对比来作出改革决策,即由公共选择的过程来决定如何改革,也会出现不同的改革道路。问题并不在于领导人偏离了公众的选择,而是"公共选择的结果可能是'自相矛盾'或'前后冲突'的,公众有时表现出对改革的支持,有时又会反对改革或成为改革的阻力","每个个人的选择都是有理性的,但公共选择却可能呈现'悖论'的特征"(樊纲,1993)。也就是说,由于公共选择本身的问题,公众的选择会合成出从整体来看的谬误。尽管作者强调了前苏联和东欧的改革道路也有其"道理",但也认为,这种道理包含着个人理性与集体理性的对立。

关于不同利益集团是如何谈判和妥协的,周其仁的论文《中国农村改革:国家和所有权关系的变化》提供了关于农民产权形成的一个极好的描述和分析。在他的分析中,在双边谈判或公共选择中表达偏好的方式是广义的。在农民个人或集体与中央政府这样一场力量悬殊的对抗中,农民显示偏好

的主要方式是针对中央政府加于自己的利益安排调整自己的经济行为，即从政府能控制的领域撤出资源，而用到政府不能控制或控制不好的空间中。这种讨价还价的过程，从农民到社区，从社区到地方，从地方到中央；一级一级实现了我国农村土地承包制的合法化(周其仁，1994)。这种对形成产权安排的谈判过程的描述，无疑丰富了我们对改革中的政治过程的了解。

八、中国的过渡经济学理论的形成

前面已经指出，中国的过渡经济学的发展有两个阶段，第二阶段是在第一阶段的基础上发展起来的。第二阶段的理论又是在对80年代的改革实践的分析、理解和总结的基础上形成的。我们知道，在第一阶段，对过渡过程的研究是和具体的改革对策联系在一起的。因此，我们也可以说，第一阶段的研究与80年代的改革实践是分不开的。更为准确地说，中国的过渡经济学理论是在改革十几年的过程中，在理论与对策研究和改革的具体操作的互动过程中形成的。改革的具体操作既受到了理论与对策研究的影响，改革的实践又给理论和政策的研究者带来灵感，并对不同的改革方案作出评价，从而间接地对这些方案背后的理论方法作出评价。这些由改革实践直接给出的信息，受到改革实践评价的改革方案及其背后的理论方法，不能不对在90年代发展成熟的中国的过渡经济学产生影响。

在80年代的各种领域的市场化改革中，定价制度的改革也许是最为核心，也是最为艰难的。围绕着定价制度的改革，曾经产生过对策和理论上的争论，中央政府也试图采取不同的改革措施，包括1988年的所谓“价格闯关”，但定价制度的

市场化的完成所采用的方式,也许出乎大多数人的意料。由于这一改革过渡过程极为经典,又由于篇幅限制,我们把关于中国过渡经济理论的形成的讨论,集中于对定价制度改革的理论的形成的讨论。

在80年代初,计划价格体系的弊端已经被政府和经济理论界越来越强烈地感受到,无论是政府还是经济理论界,都把定价制度的改革作为市场化改革的关键的步骤。尽管在理论界还有一些人主张主要用调整计划价格的方法来克服其弊端,但用市场定价制度取代计划定价制度,已经得到了经济理论界大多数人的共识。因此,对这一问题讨论的重心,就是如何实现定价制度的改革。由于价格体系不仅是一组指导资源配置的信息,而且是一个既定的利益分配格局,所以定价制度改革的难点就在于如何在实现市场定价制度的同时,尽量减少对现有利益格局的破坏。否则的话,就会引起社会中一部分人对改革的反对,这种反对或者会带来对改革的阻力,或者通过影响货币政策引起较高的通货膨胀,使得改革本身无法完成。在对定价制度改革的对策研究中,不少学者已经很强烈地意识到了利益分配格局问题是这一改革的关键。例如华生等人认为,"企业、地方的既得利益格局和现有的价格体系、生产结构密切相关,价格的一升一降涉及到千家万户。完全不顾及价格调整带来的利益格局的变动,很难行得通。""集中性的调价办法和分散化的利益格局之间的尖锐矛盾,是当前价格改革中一个重要的制约因素"(华生等,1985);楼继伟和周小川指出,"解决好收入分配问题,价格改革才可能实施下去"(楼继伟和周小川,1985)。在这种认识下提出来的改革方案,就很少有完全放开价格的"休克疗法"式的改革方案。在几种不同方案中,尽管存在着分歧,但都强调不能用统一的放开价格或统一的调整价格来对原有计划价格体系进行改革。

其中有些方案已经非常鲜明地提出了后来被称为“双轨价格制”的设想。例如张维迎提出，“先实行双轨价格，旧价格旧办法，新价格新办法，最后建立全新的替代价格制度”(张维迎，1985)；具体来讲，就是冻结当时指令性计划所涵盖的产品品种和数量范围，放开在这之外的产品和数量增量的价格；华生等人也提出了类似的主张，即“清理和收缩原指令性计划和统配物资的范围。企业自销、超产部分和地方企业生产的未纳入统配的物资，应分别情况，一次或分批取消现有的价格管制”(华生等，1985)；在形成了稳定的市场价格体系以后，再参照市场价格对计划价格进行调整。不能不说，这些主张是在中国实行体制外改革和增量改革的最早的文字之一。

当然，这些主张并不是文献作者的发明。在这些文献出现之前，中央政府已经采取了被称为“价格双轨制”的改革方法。张维迎自己也承认，他提出的价格双轨制是“参照农副产品价格改革的办法”，“价格改革事实上已经进行，只是在很大程度上是一种自发行为。”“我们所要做的工作就是‘追认’而已。”(张维迎，1985)不仅如此，在这些文献形成之前，价格双轨制已获得了准法律的承认。在城市和工业领域，中央政府于 1984 年 4 月份发布的“扩权十条”已经规定，国有企业的超产部分可以按市场规则自行销售。相对于经济理论界的研究，价格双轨制在中国的实践和中央政府对这一改革方式的理解是超前的(田纪云，1985)。不过，经济理论界的贡献在于，他们用“价格双轨”一词对这一改革方式作了凝炼的概括，不仅有助于学术讨论，而且对其他领域的和以后的改革有着借鉴意义，当然也对后来形成的关于体制外改革和增量改革的见解奠定了基础。

但是，价格双轨制的实行只是定价制度改革的一个步骤、而并不是它的完成。两种定价制度、以至两种经济制度的并

存，使得政府和社会面临着一个两难困境：由于体制内的或存量的利益格局的刚性，计划价格的调整仍然很困难；另一方面，由于存在着计划价格和市场价格之差，又由于在这两者之间没有一个可以简单判别的界限，追求利益最大化的经济当事人就有可能从中牟利，就会出现分配不公和腐败现象。在这时，就会出现对“价格双轨制”的批评，并且有两条相反的解决方案。一是回到单一计划价格体系中，一是走到单一市场价格体系中。在当时的政治结构下，显然要走后一条路。问题是，如何走？在这方面，经济理论界基本上有两种态度：一种是进行类似于“休克疗法”的价格全面放开，伴之以税收财政制度的配套改革；一种是对这一方案的反对意见。从事实来看，在最高决策层中，第一种态度在当时占了上风。这表现为中央政府在 1986 年和 1988 年两次想实行“休克疗法”式的定价制度改革。但是两次尝试都失败了。第一次，即在 1986 年，最高决策层提出了所谓“价税财联动”的方案，即想对体制内的计划定价体系进行全面的改革。但由于有些领导人的反对和重要部门的反对（如财政部），以及经过当时的决策咨询机构（主要是体改所）的研究，这一方案被否定掉了。第二次，即在 1988 年，最高决策层策划了“价格闯关”，但由于群众挤兑存款和抢购商品的风潮而告流产。1989 年以后，中央政府实行了治理整顿的政策，定价制度的改革似乎被搁置了。

然而，就是在从 1989 年至 1991 年三年治理整顿时期，定价制度改革取得了迅速的进展。随着指令性计划和统配物资的范围的缩小，计划价格的比重在迅速下降（郭树清，1990）。这其中的一个重要原因，是提供平价物资的主管部门或上级政府与上缴计划产品的企业或下级政府之间进行了交易，即将他们互相承担的义务冲抵；这种后来被称为“计划权利的交易”的改革方式，在“休克疗法”式的改革流产后，起到了重要

的作用。尽管经济理论界同样没有在事先“发明”这一方式，但一直存在着对这一方式的理论探讨。对企业和地方政府用计划分配的物资和短缺产品进行以物易物的串换进行描述和分析，丰富了有关体制内的市场交易的知识（宋国青，1987）；关于在市场上买卖外汇“结汇证”的设想，也许是用计划权利的交易沟通双轨的最早的文字（张维迎，1985）；在对石家庄生产资料市场的经验总结的基础上，提出的“兼容制”价格改革方案（邹刚等，1985），是一个可操作的、实际上承认计划权利的市场价格的方案；到了1989年，即1988年价格闯关失败后，这一思路得到了加强，体改所的几位学者，张少杰（1989）、刁新申（1989）和黄永山（1989）等先后提出了对指标、额度等进行交易的设想。当然，在两次“休克疗法”流产和三年治理整顿的背景下，这些理论上的设想并未得到最高决策层的赏识和政府行政部门的推行，但在现实中，由于公共决策的受阻，追求利益最大化的经济当事人自己通过他们之间的讨价还价，最后实现了定价制度改革的目标。这一事实不能不给经济理论界以深刻的印象。

所以，中国的市场化道路并不是事先设计好的，也不是由经济学家提出和由政府推行的。它是在各个利益集团之间的互动过程中形成的，当然在这一过程中，政府所采取的“摸着石头过河”的态度对这一改革道路的形成起了重要的作用。正是这一事实，对90年代形成的中国的过渡经济学产生了深远的影响。

九、争论与批评

尽管在研究经济过渡的中国学者之间很少有公开的争论，但在实际上存在着不同意见的交锋。有的交锋见诸于文

字，有的则只是在一些学术会议上的口头的争论。这些交锋对于中国的过渡经济学的进一步发展无疑起着积极的作用。

也许第一个值得争论的问题，就是中国的市场化道路是否有一般意义。中国改革的成功，自然会使人想到，是否存在着某种改革途径或内存逻辑，不仅对中国，而且对其它国家，都会导致改革的成功？比如，尽量减少改革方案中受损的人数和受损的程度的逻辑，是否能应用到东欧国家？体制外改革，增量改革或计划权利的交易是否能使俄国的改革少一点儿阻力？对这一问题作出明确肯定回答的，是林毅夫、蔡方和李周等人。他们的理由是，前苏联和东欧国家在改革前的初始条件与中国极为相似，“都曾经推行过赶超型的发展战略，并在此前提下形成了扭曲的产品和价格的宏观政策环境、高度集中的资源计划配置制度和毫无自主权、缺乏激励的微观经营机制”（林毅夫等，1993，1994）。既然如此，中国的市场化道路对这些国家就有着普遍的意义。盛洪的研究则暗示，即使在初始条件上存在着差异，仍然有具有一般意义的市场化改革、以至一般的制度变迁的道路。他强调，“改革的成功与否，固然和原有体制的性质以及改革所设定的目标模式有关，但更重要的是过渡过程本身”，即“寻找成本较低、以至成本最低的改革路径，是改革成功的关键所在”（盛洪，1991b）。这种观点的一个结论是，如果一个计划经济社会的市场化改革不那么成功，就有可能是因为这一社会中的人没有“发现”成本较低的改革道路。樊纲则不同意这样的看法。在他看来，采取什么样的改革道路，并不是经济学家或政府可以自由选择的，我们不如说，一个社会的所有初始条件和因素决定人们必定选择某一既定的市场化道路。道路的选择是历史决定的。因此，苏联东欧选择“休克疗法”与中国选择自己的改革道路同样有道理，尽管樊纲也承认，这种选择也可能会有自相矛盾

的地方(樊纲,1993)。这一问题,其实涉及到了更为深层次的问题。例如,用个体的不同性质,或不同的初始条件来说明不同的结果,是否符合经济学的传统?个体的不同禀赋难道不是经济学早已承认的前提吗?尽管中国的市场化道路和俄国的市场化道路都是本国人民的选择,但中国更多地是类似于市场谈判式的选择,而俄国主要是公共选择,这是不是导致道路不同、并且结果相异的原因呢?在这一争论的背后,也许是更为深刻的哲学问题,即经济学家的研究能否影响历史进程?强调中国经验的一般意义的学者的潜台词是,关于制度变迁或市场化过渡过程的知识的积累可以改进今后的、或他国的类似的过程;但持反对意见的学者则强调,历史演进更多的是自发的过程,人为的理性的设计的作用微乎其微;改革在实际中的成功,多是千百万经济当事人为了自己的利益碰巧实现的。这本是自由主义经济学的基本传统逻辑。但这一逻辑会很快碰到这样一个问题:经济学研究的功利主义目的何在呢?经济学家到底还干什么?当然,这已超出了本文讨论的范围。

大多数研究中国的过渡经济学的中国学者都强调,若要改革成功,就要尽量选择一条成本最低的道路,即不损害任何人,却至少要使一个人有所改善,这其实就是帕累托改进。但是,对实现帕累托改进的可能性,却有两种不同看法。这就是第二个不同意见的交锋。持肯定看法的学者有林毅夫和盛洪。林毅夫等人认为,中国的"渐进式改革最接近于'帕累托改进'或'卡尔多改进'";从微观经营机制入手的改革没有受损者,因而"具有'帕累托改进'的性质"(1993)。盛洪则指出,"经济双轨制是符合'帕累托改进'的",因为它没有给任何人带来损失(盛洪,1991b)。但是,在樊纲和胡汝银的分别研究中,他们则告诫说,"改革的本质特征在于它是'非帕累托改变'"(樊纲,1993);"帕累托改善既不是成功的权利重新界定

的充分条件,也不是必要条件”,新的制度安排的形成,“总是更有利于在力量上占支配地位的行为主体集合”(胡汝银,1992)。严格来讲,对于这一问题,与其说是存在争论,不如说是各有侧重。强调用市场谈判的方法进行改革(如计划权利的交易)的学者,更看重帕累托改进的可行性,而强调用公共选择的方法重新界定产权的学者,则更会看到帕累托改进的不可行性。因为市场谈判的方法不会损害任何人,而公共选择的方法,即少数服从多数的方法则至少要损害少数人。所以帕累托改进的可能性问题,就转化为是否可以只采用市场谈判的方法进行改革的问题。对这一问题,则存在着公开的争论。例如,张军批评盛洪的“计划权利交易”的设想,认为不同的产权界定会带来产权交易的费用的区别;计划经济中的产权(计划权利)界定只能通过“买出型”的交易才能改变,但与“买入型”交易相比,前者的难度要大得多。所以计划经济的市场化改革,首先要通过政府(及其公共选择过程或集体行动)实行产权界定规则的变革,即变“买出型”为“买入型”制度安排(张军,1993)。盛洪则反驳说,由于权利和义务总是对称的,在计划经济中计划权利和义务也总是互相交叉的,所以很难说谁是纯粹的计划义务的承担者,也就没有明确的“买入型”与“买出型”的制度变迁的分别;并且具体的交易方式也可以化解“买出型”制度变迁的难度。因此通过集体行动改变产权安排并不是产权交易的前提。归根结底,“自由缔约的权利既不受产权初始界定的妨碍,也不受交易内容的限制”(盛洪,1993)。然而,这样的争论并不会有一个截然的、谁是谁非的结论,盛洪的理论无非说明,存在着计划权利的交易,但不能排除集体行动改变产权界定规则的可能。

关于制度变迁的讨论不能不涉及到产权制度的变迁。这是道格拉斯·诺斯教授用来解释“西方世界的兴起”的主要线

索(North,1982;诺斯,1992)。但是,在林毅夫等人的专著《中国的奇迹:发展战略与经济改革》中,却没有采用这样的研究取向。这样的"疏漏"遭到了张曙光教授的批评。他指出,仅用定价制度的改变和放权让利不足以完全解释中国市场化改革所带来的奇迹;对产权制度的演变及其原因的探究,应该是中国的过渡经济学的一条分析的主线(张曙光,1995)。然而,在后来发表的论文中,林毅夫等人明确提出了"产权制度无关论",即公平的市场条件是国有企业改革的充要条件和导致中国经济起飞的更为重要的因素。他们反驳说,一些公有制企业的表现也是很好的。他们强调说,国有企业相对于非国有经济的低效率,主要不是由于产权制度造成的,而是缺乏预算硬约束和公平的市场竞争环境造成的(林毅夫等,1995)。但是,他们似乎忽略了,预算软约束正是和产权安排没有得到履行有关,而产权安排往往产生于交易过程中,竞争的市场则是由成千上万的交易构成的。

也许更为击中要害的批评,是对所谓渐进式市场化改革本身的批评。因为几乎所有有关中国经济过渡过程的研究,都是在肯定中国改革道路的前提下开展的。这就使得这些研究更多地把精力放在如何解释中国的改革经验上面,而较少地考虑它还可能有某些缺陷。张曙光指出,渐进式的改革也有其局限性,它主要依赖于增量改革,但终究不能回避存量的改革;它侧重于合约安排的变革,却不能绕过基础法律制度的变革(张曙光,1995)。因此,只有清楚地认识到这种局限性,才能继续推进中国的市场化改革,使之最后完成。

最后,批评还来自于这些中国学者自己。他们认识到,迄今为止的研究还只是停留在一般理论上,很缺少经验证据(盛洪,1994)。对于在中国发生的这样一场伟大的制度变迁,首要的任务应该是描述。人们首先应该知道发生了什么,然后

才能去解释和评论。这样一个规模宏大、内容深刻的人与人之间关系和社会规范的变化,只有从各个侧面去了解,在微观层次上去感受,才能有总体上的轮廓。而从经济学现在所能达到的高度来说,它能描述这样一个制度变迁已经具有国际文献价值,如果能够解释它,肯定要依赖于理论上的创新。有鉴于此,一些中国学者正在进行着一项研究计划,即北京天则经济研究所的"中国制度变迁的案例研究",其目的就是要增加研究的经验证据,并期望在研究中获取理论创新的灵感。另一些中国学者,北京大学中国经济问题研究中心的学者,则一开始就把学术目标定位在"过渡经济学",他们的研究也会在经验证据和一般理论上丰富目前已经形成关于经济过渡过程的研究。所有这些人的努力将会使国际经济学界对中国经济学界刮目相看。

十、会有一个经济学的中国学派吗?

也许对于中国经济学来说,1995 年将会是一个不寻常的年份。这不仅因为在这一年,中国经济学家的研究出现了质的提高,而且因为,经过十几年的努力,中国经济学家既基本完成了对现代经济学各种理论的补课任务,又走过了将自己视为各种外国经济学理论的简单延伸的阶段。经济学家们开始意识到,在他们的研究中,有某种"中国因素"在起作用;他们开始关注,经济学在中国发展的独特命运;他们开始发问,这一发展将会走一条什么样的道路? 这种意识的觉醒足以构成某种意义的"转折"。也许是由于这个原因,在 1995 年,"中国的经济学如何发展","是否会有一个与西方经济学不同的中国经济学"这类问题被明确地提了出来,并作为一些研讨会和论文的主题(如李杨,1995)。单是提问,已经说明问题了。

我在前面"中国与经济学"一节中曾经指出,中国古典哲学对现代经济学的形成产生过非常重要的影响。我们甚至可以说,现代经济学是世界历史中极为罕见的文化间融合的典范。因此我们有理由说,经济学从根基上看,就是"中国的"。在近代以来科学主义泛滥的背景下,系统地发端于中国的自然秩序哲学,借助于经济学的现代理性化形式,成功地成为了一种"现代的"思想力量,在促使计划经济向市场经济的过渡,在阻止福利国家的扩张上,起到了非常积极的作用。在这个意义上,有着中国文化背景的经济学家,掌握着被称为"西学"的经济学的中国人,其实也许是最为幸运的人。比较一下其他自然科学和社会科学,几乎没有一个学科处于经济学这样的状态。它们或者是缺少中国的基础(如物理、化学),或者是有着与西学不同的理论体系(如医学)。只有在经济学这里,中学和西学是被打通的。我在上海的一次研讨会上曾经说过,是否有一个与西方经济学不同的中国经济学的问题,类似于我们要与西方人共同建立一座大厦,还是另起炉灶,另建一座大厦的问题。现在看来,答案应该很清楚,全世界的经济学家应该共同建一座大厦。不仅因为这是一种更为经济、更利于交流的方式,更由于对中国人来说,这座大厦的基础中本来就有中国的砖。

当然,对于今天的中国人来说,他们没有理由骄傲。他们还没有为现代经济学大厦作出过重要的贡献。但现在看来,时机快到了。第一个因素,是中国目前的大背景。自70年代末以来,中国经历了并且还在进行着一场世界历史中罕见的伟大的制度变迁,它引致的高速的经济成长,或许是自鸦片战争以来的中国现代化运动第一次获得的明确无疑的回报。这一背景不仅为探究制度变迁与经济发展奥秘的经济学家提供了丰富的经验素材,并使中国经济学家有幸身临其境、近距离

地观察制度变迁的细微之处，而且能够为这一研究提供越来越多的资源。从更长的历史眼光来看，中国在这十几年的经济崛起，似乎标志着中国这个有着五千年历史、并且在大多数时间里在世界上处于领先地位的文明，在衰落了不到两百年的时间里，又一次走上了复兴之路。这是世界史中的奇迹，同时不能不带来中华文化在反省、扬弃、吸纳、更新基础上的重新兴起。随着经济的崛起，将会出现一场伟大的文化运动。经济学既会在其中扮演重要的角色，又会受惠于此。中华文化将会有机会第二次对经济学产生重要影响，经济学自由主义传统也会唤醒中国人对自己文化传统的珍视。经济学的主流或许将会在中国发现有着深厚文化根基的、可以蓬勃发展的土地。

第二个因素是，在西方国家，主要是在美国和英国，经济学的研究已经走上了片面追求形式化、模型化的死胡同。虽然形式化，尤其是数学化会带来定义精确、较少歧义的好处，但这往往是以远离现实、丢弃重点、扼杀丰富、矫揉造作、丧失活力为代价，不少经济社会现象在本质上就具有“模糊性”而不能被精确。这种片面追求不仅使经济学家们热衷于作更多的不切实际的假定，更不关心现实经济中发生的事情，用数学游戏把经济学理论变得更为复杂[9]，而且通过将经济学变得更像“科学”，而对经济学的结论持有一种唯理主义态度——宁肯相信所谓的经济学而不顾事实，进而使经济学研究偏离经济学的核心精神——经济自由主义和自然秩序哲学。这种经济学很容易导致灾难性的政策结论和改革方案（如萨克斯教授的“休克疗法”），但由于它的唯理主义态度，加上西方人的意识形态化的倾向，使经济学家们较之检讨自己的理论更愿指责现实。这导致经济学发展的危机及其创新力的窒息。尽管在非主流经济学中还存在着一些创新的活力，但正如一

位诺贝尔奖获得者科斯教授所说,他的获奖的一个重要原因,是他从来也没有上过经济系。从经济系、研究所、到各种经济学期刊,西方主流经济学已经形成了一套自我循环的制度,使人们更多地考虑谋生与升迁,而不是经济学的发展。相比而言,中国的经济学作为一种制度还在形成,既没有门阀林立,也没有确立主流。还有相当大的空间允许它避免西方经济学的失误,形成自己的特点。中国的经济学家就会有这样的可能性,恰当地把握经济学的发展方向,避免过度模型化及唯理主义的错误,建立保护和激发创新活力的制度结构,从而使中国的经济学研究迅速地异军突起。

第三个因素,是文化上的差异。尽管在自然秩序哲学和经济自由主义这个层面,中国古典文化和现代经济学是相通的,但是,既然经济学的具体发展是由问题导向的,而提出什么样的问题,如何提出问题,却受到不同文化背景的强烈影响。从而,现代经济学的具体结构、内容以至结论为什么是如此这般、而不是如彼那般的,不能不与西方的、尤其是英美的文化影响有关。我们已经承认,人的理性是有限的,进而承认我们经济学家自己的理性是有限的,我们必然会把有限的理性投入到我们认为最有价值的问题的研究中。所谓"最有价值",不过是主观判断。它与不同的处境、立场和文化价值有关。我们不否认严肃的经济学家总是会尽量使自己更为"客观",在涉及不同文化的问题时处理得更为"公正",但文化的因素是潜移默化的,人们总会通过有意无意地"忽略"一些问题、强调另一些问题来实现自己的文化倾向。所以,尽管现代经济学已经获得了某种"科学"的声誉,却不能完全摆脱其对西方文化的"辩护性"。现试举三例。第一个例子是,现代经济学很强调"自由贸易",它导致各国福利水平提高和资源在全球范围的更有效地配置。这没有问题。但依据同样的道

理，人们很容易发现一个更有效率的方式，即“自由移民”。可是现代经济学不仅没有强调这一点，在一些教科书中，还有着颇为荒诞的结论：移民对移出国不利（林德特和金德尔伯格，《国际经济学》，上海译文出版社，1985，第 472 页）。我猜想，这也许和今天英语民族占有着世界上最大量的土地有关。第二个例子是，现代经济学经常用达尔文的进化论来解释经济中的竞争会导致效率的提高，用博弈论中的“囚徒困境”模型来解释合作的产生和发展。但是，这些结果只有在附加了一些条件，排除掉“恶意竞争”和“不合作升级”行为，才会实现。然而在大多数有关的现代经济学文献中，作者们以出人意料的“不严谨”“漏掉”了这些条件。在今天这个“恶意竞争”和“不合作升级”现象（如军备竞赛）比比皆是的世界上，这样的“不严谨”只能用文化偏见来解释。因为“社会达尔文主义”正是一个西方人将弱肉强食的丛林规则强加给这个世界的“辩护性”理论。第三个例子是，现代经济学强调自由放任和小政府，这很符合经济自由主义的基本精神。但自由放任的前提是对产权的保护，这导致暴力因素。尤其当我们在多国条件下讨论经济问题时，暴力因素即军事力量就是极为重要的。然而，现代西方经济学不仅缺少在多国条件下对暴力因素的研究，而且经常给人以错觉，以为“西方世界的兴起”就是依赖于“自由放任”、“自发的演进”以及“小政府”的道路实现的。这种理论大概是有意无意地想让人们“忘却”西方的坚船利炮在其兴起过程中的至关重要的作用。实际上，如果用政府税收与国民生产总值的比率表示政府的大小，在鸦片战争时，中国政府比英国政府小得多。

上述几个例子从反面提醒我们，如果从中国文化背景出发提问题，我们也许会向迄今为止以西方为主导的现代经济学发出根本性的挑战。通过挑战，中国的经济学家们将会发

现，他们面对的，将不是被人耕过几遍的、地力衰竭的农田，而是广阔的处女地。他们的创新热情，将会在这里获得用武之地。将会有新的经典、新的定义、新的定理，以及对经济史的新的解释。在这背后，是一群功底坚实、才华出众、勇于创新的经济学家，他们共同的名字叫“经济学的中国学派”。

当然，经济学中国学派的形成，并不意味着中国人不再向其他国家的经济学家学习。对从魁奈、斯密、李嘉图、马克思，经马歇尔、瓦尔拉斯、凯恩斯，到米瑟斯、哈耶克、布坎南、科斯，以及其他对现代经济学作出巨大贡献的西方经济学家，我们将永远怀抱着敬意。从这个意义上来说，中国经济学家永远是学生。我们企盼着来自世界其他地方的有关经济学理论创新的消息。作为一个学派，中国经济学是开放的。只有这样，中国经济学家才能像他们的 18 世纪的西方前辈那样，在 21 世纪再一次成功地实现不同文化的融合和整合。经济学的中国学派的与众不同的抱负是，她更为珍视和维护经济学自由主义传统，用以约束科学的过度应用，抗衡其负面影响。这种影响第一表现为利用科学方法通过损害别人来增进自己的利益(如改进武器)，第二表现为对科学方法的不当应用，特别地表现为设计社会的企图，这导致对所有人的损害。从这个角度看，经济学与科学的区别在于，经济学唯有提出对所有人都有利的方案才能为人类服务。当然其判别标准是，是否人们自愿地接受，并且是否存在着竞争性的替代方案。因此，探索制度起源、制度变迁与制度结构的逻辑，提出竞争性的制度创新方案，将会是中国经济学在中国制度变迁过程中发展的重要内容。最后，如果我们认定，科学可能会被部分人用来损害别人，而经济学对所有人都有利，中华文化因素的引入，就只能使经济学更像“经济学”了。这不仅因为，中国民族利益的角度很不同于西方人的角度，从而可以从多个角度使经

济学更为一般化和更具世界性,而且因为,中华文化所蕴含的“天下主义”精神(李慎之,1994)将使经济学的中国学派不独为一种中国利益的“辩护性”理论,而是通过对全球的关怀而使经济学真正具有一般性和世界性,成为“经济学本来就应该是的那种经济学”[10]。 * 此文为两篇旧作的有机合成,张曙光教授、张宇燕博士和茅于轼教授在阅读了本文的初稿后,提出了很有建设性的修改意见,特此致谢。错误由本人负责。

注释:

①尽管科学哲学家们多侧重研究科学的认识方式和思维方式,即“认识论和科学发现的逻辑”,他们也多少涉及到了科学作为一种人与人之间的互动关系,即制度的问题。如 A.F.查尔默斯说,早在 17 世纪初,培根就把科学活动视为“有组织的观察”(《科学究竟是什么》,商务印书馆,1982,第 7 页);“库恩把常规科学描绘成按照某一规范的规则进行的解决难题的活动”(同上,第 104 页);J.R.拉维茨指出,“科学知识是由一种复杂的社会努力完成的,导源于处于同自然界十分特殊的相互作用中的许多工匠的工作”(同上,第 123 页);也许科恩讲的更接近“制度”的含义:“科学的生命,当我们都忠实于科学的不受阻碍的追求知识的目标时,彼此相处的方式,是可以用一种具有明显的积极特征的伦理学来加以描绘的。我们形成了一个民主社会,它的公民们决定着将要采取的政策,即公认的指导公共财富的真理……我们科学家并没有形式上的选举,更不用说正规规定的选举了;但是我们确实具有一种真正的民主实践的似乎有理性:我们提出一种思想,或一种理论术,一种试验;我们选定某些人及他们的建议,让他们管理我们的日常事务,过一段时间后,我们便用我们的经验来检验他们,确定他是对还是错,是聪明还是愚蠢,成功的可能性是大还是小。通常我们总是更换他们……”(转引自瓦托夫斯基,《科学思想的概念基础——科学哲学导论》,求实出版社,1982,第 585 页;Wartofsky, M. W., Conceptual Foundations of

Scientific Thought——An Introduction to the Philosophy of Science, The Macmillan Company, Collier - Macmillan Limited, London, 1969. p.414)。

②布坎南对这种科学与人类自身福利改善的直接关系有比较精彩的讨论,参看他的"作为'科学'的经济学与作为'科学'的政治经济学之间的联系与区别"第一节"导言"和第二节"作为实证科学家的鲁滨逊·克鲁索"(《自由、市场与国家》,上海三联书店,1989,第42~45页)。

③这里所用"超越科学"一词,本想用较为中性的"非科学"一词表达。但几位经济学同行很不赞同,认为过于消极并容易引起误解。张宇燕博士建议用"形而上",但我仍认为不够准确。我想表达的东西介于"科学"与"形而上"之间,故最后采用了"超越科学"一词。后来发现,在希腊文中,"形而上"意为"在物理学之后"(罗素,《西方的智慧》,世界知识出版社,1992,第103页),看来"超越科学"——"在科学之后"也还表达了某些介乎科学与形而上之间的含义。

④布坎南:由于"有了彼此相互作用的两个有知觉的存在,从而不存在要求'科学'——在该例证研究中实践的科学——去改善这两人团体的福利的任何事先基础。对作为一种活动的其含义在导言及在克鲁索的一人环境中都不言而喻地'科学'地规范支持,当被应用到相互作用行为时,似乎有疑问了。科学在应用时暗含着控制,而对各个不同的个人目的的控制并不必导向共同利益"(《自由、市场与国家》,上海三联书店,1989,第45页)。

⑤关于中国古典哲学与现代经济学的基本精神的一致性,可参看我的一篇文章,"中国先秦哲学和现代制度主义"(盛洪,1993)。

⑥由于篇幅限制,这个问题不能在这里展开探讨,有兴趣的读者可参看魁奈的《中华帝国的专制制度》(1992),马弗里克(Maverick)的《中国:欧洲的楷模》(China A Model For Europe, 1946),谈敏的《法国重农学派学说的中国渊源》(1992),以及盛洪的"现代经济学的中国渊源"(1994)。

⑦马弗里克:"孟子有关人的完美性的信条可能会影响到诸如朱温德这样的欧洲人,就像他有关仁爱的思想会对斯密写作《道德情操论》有所启发一样。"(Maverick, 1946)

⑧魁奈:"如果说在中国,思辨科学没有取得什么进展,而对自然法

的研究却已达到尽善尽美的最高程度,并且,如果说在其它国家,思辨科学得到很好的研究,而自然法则完全被忽略了。"(1992,第57页)魁奈所说的"其它国家",应是指西方国家。关于这一判断,还可以从反面进行考察,即考察西方是否有系统的自然秩序哲学的传统,比较简便的方法,是参看罗素的《西方的智慧》(1992)。

⑨布坎南:"不管当代的学者如何想尽各种办法使问题复杂化,来掩盖自己理论上的不可靠,经济学的主要原理仍然是根本的原理。我们不需要用现代数学这种多余的'超重行李'去掌握和传播亚当·斯密发现的、并由他的继承者所强调的根本原理。"(1988,第237页)

⑩这是借用科斯教授的一句话,他是用来说"新制度经济学"的(1994,第349页)。

参考文献:

〔1〕布坎南、詹姆斯.M.,《自由、市场与国家》,上海三联书店,1989年。

〔2〕《经济学家应该做什么》,西南财经大学出版社,1988年。

〔3〕伧父,"静的文明与动的文明",《东方杂志》第13卷第10号,1916年10月;重印于陈崧编《五四前后东西文化论战文选》,中国社会科学出版社,1985年。

〔4〕查尔默斯,A.F.,《科学究竟是什么?》,商务印书馆,1982年。

〔5〕常乃直,"东方文明与西方文明",《国民》第2卷第3号,1920年10月1日;重印于《五四前后东西文化论战文选》。

〔6〕科斯、罗纳德,《论生产的制度结构》,上海三联书店,1994年。

〔7〕刁新申,"关于中国双轨经济的分析",《中国:发展与改革》,1989年第2期。

〔8〕樊纲,"论改革过程",《改革、开放与增长》,上海三联书店,1991年;重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书书,上海人民出版社,1994年。

〔9〕"两种改革成本与两种改革方式",《经济研究》1993年第1期

(1993a)；重印于《中国的过渡经济学》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

〔10〕"公共选择与改革过程"，《经济社会体制比较》，1993年第1期(1993b)；重印于《中国的过渡经济》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

〔11〕郭树清，"国民经济运行机制的转变与改革战略的选择"，《经济研究》，1990年第11期。

〔12〕华生、蒋跃、何家成、高梁和张少杰，"论具有中国特色的价格改革道路"，《腾飞的构想》，1985年；重印于《中国：发展与改革 1984—1985首卷》，中共党史资料出版社，1987年。

〔13〕黄永山，"权力与经济格局变迁及改革的战略选择"，《中国：发展与改革》，1989年第3期。

〔14〕胡汝银，"中国改革的政治经济学"，《经济发展研究》，1992年第4期；重印于《中国的过渡经济学》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

〔15〕江天骥，《当代西方科学哲学》，中国社会科学出版社，1984年。

〔16〕魁奈，《中华帝国的专制制度》，商务印书馆，1992年。

〔17〕拉维茨，J. R.，《科学知识及其社会问题》，牛津大学出版社，1971年。

〔18〕林毅夫、蔡昉和李周，"论中国经济改革的渐进式道路"，《经济研究》，1993年第9期；重印于《中国的过渡经济学》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

〔19〕《中国的奇迹：发展战略与经济改革》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

〔20〕"企业改革的核心是创造公平竞争的环境"，《改革》，1995年第3期。

〔21〕楼继伟和周小川，"论我国价格体系改革方向及其有关的模型方法"，《经济研究》1984年第4期；重印于《中国：发展与改革 1984—1985首卷》，中共党史资料出版社，1987年。

〔22〕李铁映，"中国经济与世界经济的共同繁荣"，《经济日报》，1995年4月12日。

〔23〕李大钊,“东西文明根本之异点”,《言治》季刊第3册,1918年7月;重印于《五四前后东西文化论战文选》。

〔24〕李慎之,“全球化与中国文化”,《太平洋学报》,1994年第2期。

〔25〕李杨,“变化着的世界,变化着的经济学人”,《财经》丛书第1辑,上海财经大学出版社,1995年。

〔26〕梁漱溟,《东西文化及其哲学》,商务印书馆,1935年。

〔27〕林德特、彼得、金德尔伯格、查尔斯,《国际经济学》,上海译文出版社,1985年。

〔28〕罗素、伯特兰,《西方的智慧》,世界知识出版社,1992年。

〔29〕伦德伯、爱立克,“瑞典皇家科学院爱立克、伦德伯教授讲话”,《诺贝尔经济学奖金获得者讲演集》,中国社会科学出版社,1988年。

〔30〕苗壮,“制度变迁中的改革战略选择问题”,《经济研究》,1992年第10期;重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994年。

〔31〕Maverick, Lewis A, China A Model For Europe, Paul Anderson Company, 1946.

〔32〕North, Douglass, Structure and Change in Economic History, W. W. Norton & Company,诺斯,《经济史中的结构与变迁》,上海三联书店,1991年。

〔33〕The rise and fall of the manorial system: A theoretical model, Journal of Economic History, 31(December), 1971.

〔34〕青木昌彦和钱颖一主编,《转轨经济中的公司治理结构》,中国经济出版社,1995年。

〔35〕盛洪,“寻求改革的稳定形式”,《经济研究》,1991年第1期(1991a);重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994年。

〔36〕“从计划均衡到市场均衡”,《管理世界》,1991年第6期(1991b)。

〔37〕“市场化的条件、限度与形式”,《经济研究》,1992年第11期;重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994年。

〔38〕“收入分配相关、交易费用相关及其他”,《经济研究》,1993年

第 11 期;重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994 年。

〔39〕"中国的过渡经济学",《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994 年。

〔40〕"经济学精神",《中国书评》,1995 年 11 月总第 8 期(1995b)。

〔41〕"制度经济学面临的新问题",《经济学与中国经济改革》,上海人民出版社,1995 年(1995a)。

〔42〕"现代经济学的中国渊源",《读书》,1994 年第 12 期。

〔43〕宋国青,"联合交换简论",《经济发展与体制改革》,1987 年。

〔44〕谈敏,《法国重农学派学说的中国渊源》,上海人民出版社,1992 年。

〔45〕田纪云,"积极稳妥地搞好价格体系的改革",《经济日报》,1985 年 1 月 8 日;重印于《中国:发展与改革 1984—1985 首卷》。

〔46〕瓦托夫斯基,M.W.,《科学思想的概念基础——科学哲学导论》,求实出社社会,1982 年。

〔47〕Wartofsky, M. W., Conceptual Foundations of Scientific Thought-An Introduction to the Philosophy of Science, The Macmillan Company, Collier-Macmillan Limited, London, 1969.

〔48〕张曙光,"前言:中国经济学的现代化发展",《中国经济学 1994》,上海人民出版社,1995 年。

〔49〕"探寻中国腾飞之路和推进国家兴衰理论——兼评林毅夫等著《中国的奇迹》",《中国书评》,1995 年 3 月。

〔50〕张军,"中央计划经济下的产权和制度变迁理论",《经济研究》1993 年第 5 期;重印于《中国的过渡经济学》,上海三联书店,上海人民出版社,1994 年。

〔51〕张少杰,"中国经济的结构演化与体制改革",《中国:发展与改革》,1989 年第 7 期。

〔52〕张维迎,"关于价格改革中以'放'为主的思路",《经济研究参考资料》,1985 年第 6 期;重印于《中国:发展与改革 1984—1985 首卷》,中共党史资料出版社,1987 年。

〔53〕张维迎和李剑阁,"关于实行人民币贬值和开放外汇调剂市场

的建议",《经济体制改革研究报告》,1985年第6期;重印于《中国:发展与改革1984—1985首卷》,中共党史资料出版社,1987年。

〔54〕周其仁,"中国农村改革:国家和所有权关系的变化——一个经济制度变迁史的回顾",《中国社会科学季刊》1994年夏季卷。

〔55〕邹刚执笔,"生产资料价格改革研究报告",《人民日报》,1985年12月17日:重印于《中国:发展与改革1994—1995首卷》,中共党史资料出版社,1987年。

4 三种道德立场 涉及市场交换的



汪丁丁 博士，北京大学中国经济研究中心副研究员。有著作《经济发展与制度变迁》、《在经济学与哲学之间》、《中国经济发展中的制度问题》等。

五 结语
四 演进道德
三「交换」的涵义
二「均衡」的涵义
一 解题

一、解　题

许多人希望回避关于道德问题的讨论，只强调市场经济的自发演进可以把我们带进一个美好社会。这在我看来几乎是一种空想，而且这也不是从哈耶克思想体系中能够导出的。我们应当对人为设计各种制度的企图保持高度的警惕，同时，我们也不能放弃建设市场经济的道德基础这样一个任务。此书的编辑要我尽量把文章写得通俗一些，同时还必须说清楚我的观点。就这个题目而言，我至今没有想得很清楚，所以只能把问题本身讲得通俗一些。道德问题根本上是一个实践问题，不是理论家坐在书斋里就能够解决的。

中国人从 70 年代后期开始逐渐熟悉了“市场”，熟悉了台湾、香港和韩国社会里那种几乎随处可见的讨价还价和斤斤计较的商业行为，对此我还想说得更多些。我记得 1986 年我访问韩国时，对于普通老百姓在“南大门”（相当于北京的“天字号”贸易市场）表现出来的精确和快速的计算能力感到非常兴奋。我觉得正是这种每日每时的自发的交换行为开发出这整个民族的商业精神。我当时正在夏威夷大学读经济学博士

学位，由于对市场经济缺乏感性认识，必须利用课余时间补读经济系本科生一二年级的教材。在“南大门”让我感到兴奋的诸多事情之一是一个卖领带的小男孩，轻而易举就让我大上其当，多付了至少50%的价钱。后来我在香港生活的时候，又一次深切地感受到这种日常市场经济的训练。

对于长期生活在计划经济里面的我们这一代人来说，适应市场经济绝非易事。有人对我说过，只要让每个人自己掌握自己的资源，每个人就都会理性地运用自己的资源。换句话说，我们不必担心人们不适应市场生活。这话就长期而言肯定正确，但短期内却未必成立。哈耶克说：我们从我们的文化传统学会理性行为。假如我们传统中与市场行为有关的那部分遗产几乎丧失殆尽，我们从哪儿去学习与市场行为有关的理性呢？

写到这里我又想起一个例子，可以用来说明不同人群表现出来的相互信任程度的差异。我分别在汉城、香港和北京生活过，我比较知道这三个城市自由市场的行情。大致说来，一件价值100元的T恤衫在汉城的集市上可能叫价130元，在香港的集市上可能叫价150元，而在北京的集市上则可以叫价到200元甚至更高。相应地，买主还价的范围也相差甚大，在汉城，如果我照着在北京的情形砍掉一半价格，卖方就会勃然大怒，认为我根本没有诚意。换句话说，一个北京的小商贩可以在100元到200元之间变动他的售价，他可以视买方同他的关系（父子，朋友，邻居……）而决定一个合适的价格。而一个汉城的小商贩则会自觉地保持其价格“水分”在30%的范围以内，不论买方是他的邻居抑或是一个外国游客。这情形在日本表现得更加彻底，东京的小店铺基本上采取明码标价制度，不管是谁来买东西，一视同仁。这些差异在我看来正好就是人与人之间在交易中的信任程度的差异。我妻子

随我到日本和德国去旅行,从来不必担心被当地小商贩榨取超额利润。例如在德国的"早市"上,妻子总是把钱包摊开在柜台上任由对方拿取。信任程度高,意味着市场交换的范围广大,从邻居到外国游客,都是潜在的交易对象。

我从一个经济学家朋友那儿很早就学到了一个词,叫"市场半径",也就是可以进行市场交换的人群的尺度。十几年以前,我那位朋友就告诉我说,中国的问题是市场半径太小。这是个严重的问题。市场半径狭小意味着需求量不够大,于是许多初期投资较多而回收期较长的商品无法生产出来。一个极端的例子是,假如市场对别针的需求量仅仅是每年一枚,那么生产别针的匠人永远也不会想到先制造一把锤子,然后用锤子来大批生产别针。又例如租柜台与买店面的区别,后者需要大笔初期投资并且三年之内未必可以收回。所以在市场半径狭小的情形下,大家只好租柜台,求短期效益。把这个逻辑推到极端,就是各地的"跳蚤市场"的情形。在跳蚤市场上所有的人都知道上当受骗的可能性极高,因此卖方绝不会把货真价实的物品拿到跳蚤市场上去卖,那里通常只有假货,走私物品,或者"二手物资"。人们在跳蚤市场上采取"短期行为"的一个重要原因是买卖双方都没有当期收不回来的投资,所以不必顾及未来合作的收益。在夏威夷的跳蚤市场上,连铺位都是当天开市前排队领取的。另一个例子是我在香港生活的体会。在香港,我妻子买东西总要找有固定店面的地方买,她坚信有店面的商人不会骗人,至少受骗之后可以找回去说事。这又让我想到我在美国的一项生活经验。在美国你如果去银行借钱,银行经理通常会盘问你是否有长期的工作(自己雇佣自己是不算数的),是否已经结婚和有孩子。这些问题严格说来是个人隐私,不应当受到追查的,但是银行家们相信,那些在大公司上班并且有家室的男人借钱不还的可能性

比那些到处流浪的单身汉要小得多。也许因为我正在“到处流浪”，所以对此体会格外深切。

上面的那些例子至少可以说明两件事。首先，如果人们之间的信任程度非常低，就很少会有大规模的投资，因为潜在的交易范围太狭小，不足以支持大规模的投资和经营。其次，如果有人居然投了一大笔资金固定在那里无法短期内收回来，那么这个人很有可能得到人们更高的信任。例如在一个高度分工的社会里，知识分子在自己专业范围内是不愿意说假话的，因为他一辈子的人力资本都投资在那么一个专业范围内了，一旦说假话毁坏了自己的清名，就一辈子得不到广泛的信任。美国的法庭于是相信请专家出庭做证是一个有力的确认案情的手段。最糟糕的是，这两件事情很可能相互影响，把一个社会卷入恶性循环。例如现在的中国社会，在我看来就很像是这么一种恶性循环：由于缺乏信任关系，大规模投资很难实现；而缺乏长期投入的关系又使人们难以互相信任。于是我们中国人之间的关系越来越缺乏信任，市场半径越来越狭小。照这样发展下去，我们的经济要么回到半自然经济，要么就会回到计划经济。中国的市场经济问题于是同中国人的道德问题发生了非常密切的关系。

把“市场”（自利的人们进行交换的场所）与“道德”（“善”，“正义”，“美德”）放在同一个题目之下讨论，会引出两种倾向。其一是强调市场与道德的一致性；其二是强调市场与道德的相反性。在第二种倾向下又有两种完全不同的立场：(1)文化保守主义的立场。在这一立场看来，市场活动势必瓦解传统价值，并且最终瓦解整个社会的道德基础。德克海姆提出的“现代性”理论包含了这样的论说。在我看来，梁漱溟和熊十力曾持有类似的态度。(2)道德虚无主义(nihilism)的立场。在这一立场看来，传统价值本身的“价值”是值得怀疑的，甚至

是必须放弃的。之所以必须放弃传统道德或必须对所有的“价值”重新评价。是因为“人”不应当成为“道德传统”或者任何“传统价值”的奴隶，正相反，道德或“价值”之所以有价值，是因为它们帮助人类在生存竞争中变得日益强大。尼采的“现代性”理论包含了这样的论说。当时深受叔本华影响的王国维在“红楼梦评论”里也表示了类似的态度。

从当代中国学者对市场与道德问题的论说中可以看到，在上述的第一种倾向内又分离出两个截然不同的立场：(1)以市场行为取代道德行为的立场。在这一立场看来，根本没有必要讨论道德问题和担心社会道德基础的瓦解。因为“市场”(每一个人追求自身福利或“善”的场所)本身已经包含了道德。例如“明智的效用主义(enlightened utilitarianism)”认为，每一个追求自身福利的个人，如果预见到完全自私的行为不能为自己带来最大福利，就会转而采取尊重他人追求同等福利的权利，这就是所谓“无穷多次博弈的囚犯悖论”中的合作策略。在道德哲学史上，边沁(J. Bentham)和密勒(J. S. Mill)是这一立场的重要代表人物。这一派道德哲学至今仍是西方道德哲学的主流。(2)强调在市场行为与道德行为之间的不可替代性，强调在这两种性质完全不同的行为之间存在着“紧张关系”，并且强调这种紧张关系完全可能将“市场”与“道德”这一对范畴同时毁灭，最终将社会经济发展导入“死胡同”——独裁统治下的经济秩序，或者无政府状态下的经济混乱；两者都将是“低收入陷阱”。在道德哲学史上，哈耶克的“扩展秩序”思想是这一立场的重要表述之一。值得注意的是，布坎南在其90年代以来发表的几篇论述中，表现出明显的“哈耶克倾向”——对他自己早期立场的某种背离。

一旦我们开始讨论市场与道德的关系，我们实际上就已经进入了围绕“现代性”问题展开的一个宽广的论域[①②③④]。

事实上，从康德以来的所有重要思想家们的论说，都是在这个论域内进行的。正是市场力量，从远古开始缓慢地积累到某个引发质变的阶段，把我们的物质生活带进一个不同于以往的时代。在这个时代里，“期望与经验之间的裂口不断地迅速扩张”。这产生两个方向上的危机。(1)不断扩张的“期望—经验”裂口最终形成了“期望着这种不断扩张”的期望。当扩张不可能无限制地进行下去时，危机感便开始发生。我把这叫做“发展的危机”。(2)不断扩张的“期望—经验”裂口迫使人们在变化中，在转瞬即逝的感性现象中，寻找永恒不变的东西。波特莱尔(C.P. Baudelaire)称此为“现代美感”。当人们终于意识到任何“永恒”都只是幻觉的时候，“上帝死了”，危机感发生了。我把这叫做“超验的危机(crisis of the transcendence)”。在这两种危机中，前一种是普遍的，世俗的，没有经过反思的危机。在中国社会里，所谓“收入增长预期”和“超前消费”就是这类危机的前兆。在西方社会里，由“罗马俱乐部”70年代初的报告引起的关于“零增长”和“可持续增长”的争论，关于“环境”与“人”的哲学，都属于发展的危机。另一方面，超验的危机，与发展的危机相比，是更加特殊的、非世俗的、反思性(reflective)的危机，并不是所有的人都对生活世界(life - world)进行反思，从而不是所有的人都体验着超验危机。然而正是超验危机的扩展(例如尼采描述的从追求真理而导致彻底的怀疑主义)可能将社会全体成员带进“不合作陷阱(non - cooperative trap)”甚至瓦解整个社会的道德基础。

在这篇文章里，我将主要论证上述的第一种倾向下的第二个立场。那也是我一直以来所秉持的道德哲学立场。我认为，对任何一个市场经济而言，与之相适应的道德基础必须是而且只能是我所秉持的，由哈耶克终生为之辩护的这一道德哲学立场。文化保守主义的立场不仅在非西方社会阻碍市场

经济的发展，而且在西方社会的资本主义发展史上也曾经阻碍了市场经济的发展(例如韦伯所论述的天主教道德规范对借贷活动的压抑)。尼采式的道德虚无主义同样不能适应市场经济的发展。因为正如尼采本人所论，道德虚无主义必然的前途只有两个：毁灭，或者对一切价值的重新评价。后现代派的批判家们例如福柯(M. Foucault)和德里达(J. Derrida)正是沿着尼采“权力意志(*the will to power*)”的哲学走到对一切人类价值持否定态度的境界中去的(因为一旦价值成为“价值”，就不可避免地产生了“制度的压抑性”)。那么边沁式的“明智的效用主义”道德哲学是否与市场经济相适应呢？否！根本的理由在于，当经济发展越过了初期的“温饱阶段”之后，人们的效用函数马上会发生日益增大的分歧。人们不会满足于简单地在“吃”、“穿”、“住”、“行”这类货品之间选择并且达到效用最大。中国的孔夫子和西方的亚里士多德(Aristotle)都有过“衣食足而后知荣辱”的观点。且不说人们在伦理实践方面会出现的巨大差异，仅仅从行为学派的观点看，例如当马斯洛(Maslow)所论的“自我价值实现(self - actualization)”这类行为动机在效用函数中占据重要位置以后，人们追求自我福利最大化的选择就会呈现严重的“外部效果”(例如宗教团体在电影院门口示威反对放映有辱“上帝”尊严的影片；例如在公共场所焚烧国旗；又例如在“发达国家”和“发展中国家”之间关于环境与发展的争论)。换句话说，当经济发展越过了初级阶段以后，社会成员必须面对各种不同的基本价值以及价值选择问题，必须在各自的价值选择之间达成某种方式的谅解和兼容。效用主义之所以无力解决现代性问题及相应的道德危机，是因为效用主义的“善”是以给定价值为其“效用最大化”的前提的。效用主义道德哲学的对立面，后现代流派之一的“社区主义”。以其日益增大的影响力说明了效用主义哲学

的贫困。社区主义者们之所以反对市场经济原则,因为他们相信各种基本价值之间不可能达成谅解和兼容[5],这就走到另一个极端去了。

哈耶克所主张的,并且汇合了后期的布坎南思想的道德哲学立场,我按照哈耶克本人的见解称之为关于"演进道德(evolutionary morality)"的哲学[6]。演进道德所强调的是道德的"演进性(evolutionality)",正是由于承认各种基本价值之间的紧张关系,并且相信存在着使这种紧张关系得以解决或转型的社会生存机制(上述第一种倾向下的第二个道德哲学立场),才可能看到那个内在于社会道德传统的,促使道德传统不断演变的动力。

二、"均衡"的涵义

在东方和西方各主要思想传统的道德论说(moral discourse)中,占着主流位置的论说(例如苏格拉底[Socrates]、吠陀学派[Vedas]和孔夫子)均强调"从知(to know)到行(to practice)"的关系[7]。这一思维范式在西方传统中尤具强大影响。笛卡儿(R.Descartes)从追问知识的"确定性(evidence)"开始,经过哲学沉思,认定了上帝的存在性,从而找到了一切道德的出发点。康德从使知识成为可能的"先验"条件出发,导出"实践理性"。在英美思想传统中曾经占据主流的休谟道德哲学(即视道德为一种"感觉[moral sense]")也同样始自对经验事实的追问。分析哲学家例如阿耶尔(A.J.Ayer)和早期的维特根斯坦(L.Wittgenstein)之能够否认道德命题的"合理性",也是始自对命题所指称的经验事实的可确认性。作为对比,由于庄子的类似"存在美学(existential aesthetics)"的认识论和禅宗所强调的"顿悟"在中国思想传统中的重要影响,从本体认

识论到道德哲学,或者从"格物"到"致良知"的思维范式在中国思想传统中的主流地位相对较弱些。尽管存在着不同思想传统之间的差异,我们仍然不得不承认,一种道德论说若要占据主流位置,就必须回答"知"的问题。

道德哲学之所以必须回答"知"的问题,根本原因在于:对于一个不能"知"的人而言,不存在"道德选择"。正如基沃斯(A.Gewirth)所说:一块石头是无所谓"道德"与否的。又如哈贝玛斯所说:不论是以"知识问题(knowledge-question)"为核心的哲学,还是以"存在问题(the Being-question)"为核心的哲学,都必须涉及对世界的某种"认知关系(cognitive relationship)"[8]。例如一个即将溺毙的人向一个过路人呼救,而那个路人不能分辨这一呼救是否是真实的,也不能估计拯救行为将给他自己造成多大风险和将在多大程度上改善溺水者的福利(在中国发生过类似的真实故事:路人从高处跳下,而假呼"救命"的顽童是在非常安全的浅水中,结果救人的人撞成脑震荡,终生瘫痪)。在这种情况下我们没有理由认为他"见死不救"是不道德行为。任何道德选择都必须是行为主体能够充分意识到行为后果的行为选择。也只是在行为主体对行为的后果有所"知"的程度上(除了"神",任何人都不可能达到"全知"境界),行为主体应当承担道德责任[9]。换句话说,康德的"道德律令(categorical imperatives)"之有效性首先要依赖于每一个处在行为主体位置上的人对所处的场合(situation)有着同等程度的"知"。否则我们就不能逻辑地推出"每一个人在这一场合都应如此行动"的普遍一致性(universality)。我认为这是基沃斯对康德的"自由意志"和"义务论(deontology)"道德哲学的一个重要补充。具有普遍一致性的行为只是符合了理性所要求的"内在一致性",但不一定是"好"的行为。例如存在着具有普遍一致性的"自杀行为",使人类趋于灭种(康

德自己曾经这样论证过“自杀”的不道德性)。按照基沃斯对康德的补充,每一个面对着追杀自己朋友的罪犯的人都应当拒绝说出朋友的藏身之所。因为对每一个人而言,当他“知道”面对着他的是一个杀人犯时,如果他仍旧说实话,那么他的行为的普遍一致性将导致普遍的“不义”或普遍的“坏”。这一解释显然比康德自己对这一诘难的解释“好”得多。

显然,当我们离开康德的“普遍一致性”原则以后,我们的道德哲学具有了更直接的现实意义(相反,康德本着他自己的“普遍主义”和“责任至上”的道德哲学始终难以回答一位年轻妇女的道德疑难,以致断送了后者的生命[10]。正如黑格尔批评康德时所说:为了“责任”的责任只是空洞的公式,除非它从其他什么地方得到实质性的道德内容,它不能够提供任何实际的指导[11]。不过,也正是因为离开了康德的“空洞的公式”,我们的道德哲学将不得不处理诸如:“什么是好?”和“什么是正义?”这类的实质性问题(substantive questions)。按照基沃斯的理解,道德哲学的三大核心问题是:(1)权威性(authoritative question)。为什么行为主体应当尊重他人的利益?为什么行为主体要服从道德?以及类似的问题。(2)分配(distributive question)。什么人的利益是行为主体应当考虑的?在所有他人的利益中,行为主体应当优先考虑哪些人的利益?以及类似的问题。(3)实质性(substantive question)。哪些利益是应当予以考虑的?哪些利益是应当优先予以考虑的?以及类似的问题。上面的例子所涉及的“正义”和“好”,分别属于基沃斯所说的分配问题和实质性问题。

当我们离开康德的“普遍一致性”原则以后,我们进入了非常困难的,目前仍然没有解决或者仍然看不到解决希望的境地。例如对基沃斯的道德哲学,麦肯塔尔就可以诘难:谁之正义?何种道德?同样,尼采可以抨击:道德,那是弱者用来

对付强者的阴谋。

“知”,在精确科学的领域内可以是非常“客观的”,不会在认识的不同主体间造成巨大的不可调和的差异,或者即使形成巨大差异,也不会导致社会道德共识的瓦解。然而,“知”,在社会实践的领域内往往在认识的主体之间形成,而且不得不形成巨大的差异。一个母亲丢失了她的孩子,一个年轻人劝慰她不要着急,她会问:“你有过孩子吗?”“你怎么知道我的感受呢?”在许多场合,“正确推理(the right reasoning)”是无济于事的。用麦肯塔尔的语言,你要评价别人的价值吗? 你必须“评价地投入(evaluative commitment)”,投入到你要评价的价值的角色中去。这里的关键词是“投入”。当然,麦肯塔尔的立场是很极端的,照此推理,男性永远无法理解女性的感受,白人永远无法理解黑人的感受,外国人永远无法理解中国人的感受,多数民族永远无法理解少数民族的感受,等等诸如此类的“不可交流性”。然而现实生活中确实存在巨大的角色感受差异。“贾府里的焦大怎会理解林妹妹的感情呢?”换句话说,焦大是没有任何手段可以“投入”到林妹妹的角色里去的。

这样一种“不可交流性(incommunicability)”对上述基沃斯的道德实践原则是颠覆性的。因为康德的“普遍一致性”要求一个“好的”或“正义”的行为必须是对每一个对给定角色有同等程度的“知”的理性人而言都是“好的”或“正义”的行为。不可交流性使得这种普遍一致性不得不局限在例如同样性别,同样肤色,同样民族,及至更加狭隘的小集团之内,从而丧失了康德意义上的“道德性(morality)”(即“每个人都应当是目的”)。

从我所维护的道德哲学立场看,“不可交流性”是一个太强的假设,我们应当代之以一个更符合现实的从而包容性更强的假设。我采取海勒(Agnes Heller)的“人类条件(human

condition)”假设[12]。海勒的道德哲学中有很深的存在哲学印记。她对道德哲学主要问题的阐述与基沃斯略有不同。在她看来，道德哲学包含三个不可分离的侧面：(1)解释(interpretative aspect)，即客观解释“道德”的内涵。(2)规范(normative aspect)，即回答在各种场合下“应当”怎样行动。(3)教育—治疗(educative-therapeutic aspect)。这在海勒看来是最复杂和最重要的道德哲学内容，它告诉我们如何塑造我们的性格从而使我们活得更加符合道德，同时告诉我们如何可以活得更美好。尽管基沃斯的问题与海勒的问题涵盖的范围不一样，但是我们仍然可以大致认为，海勒所论的第(3)类问题类似于基沃斯的“权威性”问题，因为一个理性人总是希望活得更好。海勒所论的第(2)类问题类似于基沃斯的“分配”问题，因为大量的“应然”行为都涉及他人利益从而带有基沃斯的“分配”性质。最后，海勒的第(1)类问题类似于基沃斯的“实质性”问题。当然，这里的对应不是严格的。在许多情况下他们二人的理论不能相互类比。特别值得注意的是海勒道德哲学表现出的“存在论”影响。在这个方向上，她对康德道德哲学的偏离要比基沃斯远得多。

在作为存在主义者的海勒看来，人由于“出生”的偶然性而被抛到一个特定社会里，另一方面，每一个“初生儿”都具有某种基因上的特异性。因此，每一个人都是作为一个特定的人被抛入到一个特定的社会里的。这两个“特定”都带有“事前(apriorl)”的意思。在千千万万种特定的个人与特定的社会之间可能的组合中，一个事前“特定”好了的个人被一个偶然事件投入到一个事前“特定”好了的社会里，并且由此开始了他(她)的命程(destiny)。这个特定个体努力将自己命程的这种双重的前定偶然性转变成“自我决定性(self-determination)”和“社会决定性(determination)”。这一努力的过程就是所谓

“成长(growing up)”的过程。海勒把这种将双重的前定偶然性转换成双重的后天决定性(自我决定的和社会决定的)的生存条件叫做人的“历史性(historicity)”。处在这种历史性中的个体,除了极少数的例外,时时会感受到前定的个体特殊性与前定的社会特殊性之间的不协调。于是个体的生存条件或“历史性”又表现为对“个体—社会”紧张关系的体验。很少有人能够将特定社会的全部行为规范“内化”到自己的特性中,从而不再感受到这种紧张关系。大多数个体必须通过对自己生存条件的反复阐释得到新的“意义”,从而在心理上达成某种平衡,承受住日常体验到的“个体—社会”紧张关系。正是在这种寻找“意义”的过程中,个体形成了关于“自我”的意识,形成了关于“世界”的观念或“世界观”。因此建立“意义”的过程同时也就是个体对世界的“认知”过程,是个体“成长”的过程。

但是当海勒讨论她的道德哲学的出发点——“自我意识(self-consciousness)”的形成过程时,她的观点却不是存在哲学的,而是更接近米德(G.H.Mead)的行为理论。用米德自己的话说就是:“意义产生于个体在把自己置于他人位置上以他人眼光看待自己眼中所见事物时的体验,意义就是那些可以昭示于他人同时也就昭示于昭示者自己的东西”[13]。正是母亲和婴儿相对的一笑,使得对方都辨认出了对方的存在。在主体之间“分享着的经验(shared experience)”是一切“意义”的基础,是任何事情变得有意义的前提。

“分享着的经验”,这是我想在这一节里着重讨论的东西。应当首先说明的是这个词汇的涵义。“分享”在这里也可以译成“共享”。但是我要强调的,是处在不同角度的个体对同一经验事件的体验,“共享”指的是面对同一个事件,而“分享”则是指个体对同一事件的从不同角度的体验。因此“分享”是一

个更能表达个体“存在”的语词，同时，我们不应当忘记了这个词的“共享”的一面，这正是它的英文原文所表达的双重涵义，它刚好描述了个体在传统中的双重性质。

其次，应当澄清“自我”这个词的涵义。第一重涵义是“生理—心理”层次上的，是“知”得以发生的必要条件——“自我”首先是一个记忆主体，一个丧失了记忆的人等于丧失了“自我”。第二重涵义是“认知”层次上的，是“自我”发展成长的必要条件——“自我”作为记忆主体所记存的内容必须是对自我有“意义”的东西。任何“记忆”都只能记住有意义的东西，那些无意义的东西则属于“遗忘”的对象（“痛苦”是一种意义，真正痛苦的记忆是无法被遗忘的）。第三重涵义是“存在—共在”层次上的，是“自我意识”的必要条件——“自我”只能够通过与其他的“自我”交流而建立任何事物对于“自我”的意义（请回忆上面引述的米德的话）。母亲为其初生儿喂奶，这在母亲和初生儿之间是一件“共享事件”。婴儿所分享的经验使其得以建立“妈妈”与解决“自我”的饥饿及其他急迫的生存问题之间的意义联系。母亲所分享的经验使其得以将“这一个”孩子当做一个新的部分融入老的“自我”的意义世界。

应当指出，仅仅靠了从“存在论”导出的上述“自我”的三个必要条件是不足以保证“自我”的存在的，尽管“自我”的存在要求满足上述三个必要条件。我想在这里借用诺兹克(R. Nozick)讨论“自我”的真实性时提出的一个必要条件——“自我”必须是一组“意义”的稳定的联合体(stable unity)。这里“稳定”的涵义是休谟(D. Hume)和叔本华(A. Schopenhauer)所论的“不会随着时间而改变的因果性联系”[14]。“母亲”之所以是“我”的母亲，一个必要条件是她在统计意义上稳定地与“我”的急迫问题的解决相联系，从而“我”不会把“母亲”联想成普通的帮助过我的过路人。

古典道德哲学(东方的和西方的)总是从哲学家对“人性”的认识出发,试图推导出一套适合人性的道德或伦理原则[15]。在西方思想传统中,自从笛卡儿的哲学启蒙以来,人们注意到“人性”本身不是一个固定不变的概念。人性因社会文化传统的塑造而具极大差异。于是那些从“人性”的讨论开始其道德论说的哲学在当代道德哲学论说中,特别是经过了60年代“存在哲学”的熏陶之后,逐渐变得令人难以接受。

上面关于“自我”的讨论,仅仅是为了澄清这个道德认知的出发点,从而可以避免从固定不变的“人性”出发的古典式的道德论说。“存在哲学”对当代道德思考的最重要的贡献在于,它使我们相信,“人性”不是生命的开端,“人性”是在双重偶然性之下被抛入特定社会的特定个人的“历史性”的表现,是个人命程的“个体决定—社会决定”这双重决定过程所塑造出来的具有(晚期的)福柯所说的“美学”特征的创造结果。物质生活和意义世界发展得越是复杂,生命过程从而“人性”就越具有无限多的可能性,生活的美学特征也就越发强烈。“演进道德”的哲学从来不排斥“后现代哲学”的论说,它所不同意的,是后现代理论对人类社会制度所持的那种“整体性摧毁”的态度,道德演进(而不是道德革命)的前提之一就是保存现有的社会制度。从而能够对之进行“扬弃”。后现代论说(从尼采到福柯)的精彩之处在于,它高扬着未来“人性”的美学特征来批判现存社会的世俗性。而这种世俗性在此之前一直是由“上帝”来加以批判的。

关于“自我”的存在哲学和行为理论的讨论在我的论说中的重要作用在于它把“交流”融入了“自我”的定义当中。换句话说,“自我”不再是被笛卡儿当成哲学思考的“阿基米德支点(Archimedian point)”的那个出发点。“自我”在其自我规定性中不得不融入其他“自我”的规定性并且只能通过认识其他的

自我来建立自我意识的自我。哲学思考不得不承认“第一人称”(我)是通过参与首先是语言的,其次是社会其他方面的“博弈”,通过理解“第二人称”和“第三人称”的“我”,来理解其自身。再换一种方式说,“自我”不再是具有初始理性并且根据这一理性能力对外在世界进行反思的主体。“我”只是通过参与社会博弈——首先是被“抛入”这个社会,其次是从其他主体寻求“意义——才获得了理性能力。“我被抛入社会博弈”这一事件,发生在“我”的理性判断之前。“我”的理性所能理解和把握的经验事件和生命过程,取决于“我”被抛入的那个社会的理性传统(the tradition of reason),取决于“我”在那个特定社会中展开“我”特定的“历史性”的具体实践。“我”只能分享“我”所在的那个传统的经验和理性。只有当“我”进入和参与另外的文化传统中的博弈时,“我”才可能分享和理解那个传统的经验和理性。“理性”不再是出发点,“理性”是一个过程。

“均衡”在“我”的道德哲学论说中于是具有了关键的认识论地位。因为如上所述,从康德的“普遍一致性”和对亚里士多德的“美好生活(good life)”的现实追求出发,道德论说必须首先回答“知”的问题,必须首先认定主体之间的“主体间性(intersubjectivity)”是否可能。存在哲学对“主体”的讨论既然已经认定了“主体间性”的可能性,剩下来的问题就是如何去构造一个使“主体间性”得以实现的交往过程。

如果主体之间的“交往(communication)”永远达不到某个均衡状态,那么主体是否可能理解和把握共享着的经验事件呢?否!均衡是交往的认识论前提[16]。正如叔本华所说稳定的因果性联想是使主体得以区分现实与虚幻的唯一根据。以语言为例,任何一个词都包含一个意义稳定的“核(core)”。我可以创造性地使用这个词,但是为了使我的交往“信号(sig-

nal)”不误导他人(即不引起虚幻的联想),我必须尽量保持这个核心意义的稳定性。请注意,我这里使用的“核”,在涵义上直接对应于博弈论的均衡概念——“核”的实现了的部分。

作为这一节的结语,我简单地讨论一下博弈论理论家纳什(J.Nash)在50年代初期的一份笔记⑰。在只有一页纸的这份天才的笔记中,纳什怀疑经济学作为出发点的“效用函数”或“有序集”假设是否应当被推翻。他提出的一组弱得多的假设的主要部分是:(1)个体可供选择的方案的概率组合“集测度”空间的“局部凸”性,(2)个体据以作出选择的规则——“选择算子”在选择空间上的“上半连续性”,(3)选择算子的映象的有界性或“紧性”。在这些假设下,纳什均衡作为由全体博弈者的选择算子构造的一个整体算子的“不动点集合”是存在的。这里,没有通常假设的“个体理性”作为博弈的出发点。我们甚至可以想象所有博弈者的选择算子都是完全没有理性的(即不符合“选择的一致性”要求)。这些非理性的个体,他们之间的博弈却可以达到某个均衡状态,在该状态中博弈者非理性地选择的行动方案之间具有某种“相容性”(或者作为“一致性”的“理性”)。也就是说,这些方案能够同时得到实现。因此“理性”是通过均衡被揭示给博弈者的。均衡意味着“社会”得以持续。个体从社会生活习得理性。

应当注意,纳什笔记所做的各种“连续性假设”(包括选择集合的“紧”性、“凸性”和选择算子的“连续性”等等)在我前述的“自我”概念中对应于“自我”作为“意义的稳定联合体”。没有连续性,“自我”就成了破碎的、间断的、没有意义的“无序”。因此,纳什笔记可以解释为:就人类意识的连续性而言,主体间交往的“均衡”必定存在。

均衡的意义在于:(1)它指示给个体如何使行为互相兼容。于是个体从均衡状态学习如何是理性以及更重要的,如

何是“道德”行为。(2)每一个个体的选择都在一定程序上影响均衡的实现。个体从而能够参与决定自己的生命过程。

三、“交换”的涵义

市场社会(market society)是交换的社会。市场交换的行为预设了参与交换的主体所持有的交换的“意向(intension)”。这一“意向性(intensionality)”存在的前提是个体分享着劳动分工与专业化的好处,而分工和专业化生产又要求大规模的合作[18]。不难想象,当物质生活日益被精神追求所主导时,交换的意向性会逐渐把自己的存在基础从分工与专业化转移到其他方向上去。

交换所引发的紧张关系在于:(1)“自我”为了实现自身价值必须承认其他“自我”的权利,或其他“自我”的目的性。(2)“自我”倾向于视其他的“自我”为实现自我价值的“手段”。在尼采看来,任何交换过程的背后都不可避免地隐藏着双方“权力意志”的争持。也就是说,“自我”必欲将其他的“自我”置于奴役状态,方能满足“自我”对权力的意志。但是正如黑格尔所论。一旦成为“主人”,意识将面对一个新的“异化过程”——主人的意志只是通过“奴隶”的努力才外化成为现实。而奴隶则通过为“主人”的活动感受到创造的能动性。黑格尔“主—奴”关系的辩证法说明交换主体只有承认双方的平等权利才可能分享创造的能动性(也就是生命的美感)。

但是对理想社会关系的描述毕竟不等同于对现存社会关系的描述。当意识仍然停留在“野蛮状态”,当“主—奴”关系的权力意志仍然主导着市场竞争时,市场社会的“权力结构”和由市场交换决定的“权利结构”对社会成员之间的交往以及在交往的可能均衡状态中决定哪一个均衡可以得到实现具有

同等的重要性。例如在福柯看来,社会的“权力结构”是远比其他的“权利结构”更为根本的力量,因此哈贝玛斯式的局限在“程序权利”范围内的渐进改革完全无法解决问题。

交换作为现存社会关系的基础,虽然有“野蛮”的一面,同时也展示了“文明”的一面。事实上,从赤裸裸的“权力意志”逐渐演变为“知识就是力量”以及掩盖在“对知识的意志(the will to knowledge)”之下的“权力意志”,这本身已经是文明化的过程了。“知的意志(the will to know)”至少在表面上必须维护某种“客观性”,于是为“主体间性”以及主体间交往留出了空间。例如通常在西方思想界被叫作“市民社会(civil society)”的交往空间。

知识的积累过程同时也是知识的交换过程。单个主体有限的认知能力迫使主体承认其他主体对其他部分知识的权威性。“权力意志”的随意性在这里受到了限制。哈贝玛斯说“权力受到理性的制约”。这可以有两个方面的理解。其一是说权力必将受到理性的约束。这就包含了演进的意思。其二是说权力的拥有者出于理性的(利益的)考虑必须限制自己的权力。在何种程度上权势者可以限制自己的权力,这要取决于交换双方实力的对比。也就是说,社会的“权力结构”决定权力在多大程度上受到限制。这是福柯的看法。不论如何,在知识领域,每一个主体的话语权力毕竟受到了比在其他领域更大的限制。因为“知识”的交换在更大的程度上依赖于交换参与者的“自愿性(voiuntariness)”。强权不能使强权者得到“真”。

由赤裸裸的“权力意志”到“知的意志”和“市民社会”,这是道德演进的一个重要环节。市民社会的道德基础建立在洛克(J. Locke)描述的“产权”概念上。它包括(1)主体对自我生命(life)的权利,(2)主体展开其“历史性”所必须的身体活动、

心智活动以及相应的物质条件(衣,食,住,行)等方面的权利(liberty),(3)主体与(1)及(2)所论及的各项基本生存和发展条件的稳定结合——“财产权利(possessions)”[19]。

交换关系由于产权的建立而扩张到更广泛的人群当中去。在这个过程中,产权的规范化绝不是无足轻重的。所谓“规范化”就是以法律、文字形式或“抽象原则”的形式受到社会承认和保护的产权。抽象原则的最大优势在于他的“非人性(impersonality)”,从而可以容易地应用到任何人群关系中去。换句话说,康德所要求的“普遍一致性”在交换关系中是由抽象原则下的产权加以实现的。当我说“法律面前人人平等”时,我显然不是在说一件经验事实。没有一个社会可以实现这样一个理想状态。但是它毕竟是从康德的“普遍一致性”原则导出的要求,它以抽象原则的形式保护一切人的产权。有了这么一种意识形态,交换就可以比较容易地扩展。而没有这么一种意识形态,交换就比较难以从家庭和村庄的小范围扩展到“天下”的大范围。

所以,交换的扩展依赖于“普遍一致性”原则在多大程度上被主体意识到并且被当成限制主体权力随意性的最高原则。(“categorical”难道不是对“特权”的最大限制吗?)

另一方面,从交换中分享到的种种利益又构成社会成员能动地扩展交换关系的重要激励机制。从知识的“互补性”导出的最基本的“收益递增律”[20]诱使整个社会趋近“文明”。

“交换”所意味着的对交换双方的好处诱导交换的双方按照对方对自己福利的“边际贡献”来对待对方,而不是按照其他的,例如“出身门第”、“性别”、“种族”、“外表”、“体力”等等更加不利于资源配置效率的准则。“市场是天生的平等派。”在这个意义上,我们可以理解为什么苏格兰启蒙学者喜欢强调“经济的文明化影响(civillizing influence of the economy)”。

在交换中当然会不断积累新的财富和新的权力，出现新的不平等格局。但是在整个社会关系中占据了主导地位的仍然是康德的“普遍一致性”原则。只要强权不把维持交换关系的产权制度摧毁，物质生活和精神世界的发展就必然会积累起足够大的“收益递增”潜力，使得恢复“交换关系”越来越成为不可抗拒的选择。

于是，在“强权”与“理性”的对抗中，与市场社会相适应的道德哲学相信“理性”能够限制强权；在“交换”所引发的紧张关系中，社会逐渐从“主—奴”关系向平等关系发展。

四、演进道德

道德话语是关于“善”，“正义”，及各种美德的陈述（statement），其之所以有约束主体实践的力量，完全取决于主体的理性程度以及道德意识（moral consciousness）[20]。在决定道德力量的这两个因素中，理性因素只是在启蒙之后的社会里变得重要起来。按照哈耶克的看法，人类心智的理性程度是随着人类交换实践的演进而演进的。越是接近原始状态，道德意识对道德话语约束力量的决定作用越大。据史家西罗多德（Herodotus）记录，波斯王大流士（Darius）不论以多少金钱为代价都无法让希腊人吃亲生父母的尸体；同样，当他命令那些习惯将父母尸体吃掉的印度土著放火焚烧其父母尸体时，他的命令遭到强硬抵制。也许除了“乱伦禁忌”和（对各主要文明而言）“财产权利”之外，在任何其他行为准则上，古代社会的各个人群都会表现出非常不同的道德意识。这充分说明道德实践的演进性质。在这一节里我不能够按照基沃斯设定的道德哲学核心问题来讨论相应的“演进道德”应当涉及的“实质性问题”，“分配问题”，以及“权威性问题”。因为首先应当讨

论的是“演进道德”演进的方式。而这正是哈耶克的道德哲学出现疑难的地方。

道德的演进不是“革命”，它必须依托着它自身的传统实现其演进。另一方面，道德演进不是“停滞”，它要求从内部不断找到创新的力量。“创新”在严格意义上必须是个体的行为，而“传统”，在严格意义上必须是由多数人共同维持的规范。如我在第二节所论，个体的“历史性”就在于其前定的特征无法与其被抛入的特定社会的传统充分适应，从而个体总是体验着由双重偶然性决定的“个体—社会”紧张关系。道德演进的动力来源于每一个个体所体验着的这种紧张关系以及每一个个体为缓解和外化其“个体—社会”紧张关系所做的寻求“意义”的努力。这种努力被叫作“文化创造”，因为“文化”正是生产“意义”的部门。

正常的个体不可能长期面对完全无意义的“个体—社会”紧张关系，始终找不到意义的个体会被社会认为“反常”（例如弗洛伊德〔E.Frued〕笔下的“图腾与禁忌”）。个体被抛入特定的传统，面对着在他之前很久就已经存在了的由时间贯穿起来的一系列历史上的“均衡”。例如语词意义的历史均衡指示他如何运用语词参与对话；行为意义的历史均衡告诉他如何融洽地与他人相处；最后，他对所有这些意义的反思本身局限于一个“视界”之内，而这个“视界”是依赖于上述两类“意义”的历史均衡的。所有这些历史上的均衡构成个体所在的“传统”。如果这个传统要求个体只穿蓝色的上衣，而这个特定个体发现他内在的美感冲动要求他选择红色外套，一种“个体—社会”紧张关系就生成了。个体要么服从社会规定的服装颜色。从而在长期内将社会规范“内化”到道德意识中去；要么承担“犯规”的后果，从而将这种紧张关系“外化”。但是“为了什么呢？”为了毫无意义的“犯规”本身吗？只有找到了意义，

个体才有勇气承担“犯规”的后果。存在主义道德立场在这里表现出真正的“人道精神(humanism)”。当个体对传统进行毫无希望的甚至无疑是“自我毁灭”式的反抗时,存在主义道德立场告诉我们,这一个体的反抗是悲剧性地合乎道德的,“存在”为了昭显自身的存在,甚至不得不通过取消自身存在(自我毁灭)来实现这一昭显。“Being revealed via being cancied.”

个体在外化“个体—社会”紧张关系时总可以找到新的意义,不论那是存在主义的意义,还是中国儒家人生哲学的意义。个体于是向其他的个体昭显这一新意义(因为不如此就没有“意义”)。意义通过交往而得以建立。大量的日常生活问题(个体—社会紧张关系)要求个体重新解释传统的均衡行为的意义。典型的例子如“婚姻关系”,在特定家庭中每日每时被重复解释并且理解,每一次家庭危机都导致对婚姻关系的重新解释,新的解释也许使原有的婚姻关系变得毫无意义,于是促使双方解除婚姻契约(从“合作均衡”演变到“非合作均衡”);也许对婚姻关系的新解释触犯宗教规范,于是引发信仰上的危机,导致对信仰的意义的再寻找;也许对信仰赋予的新意义导致个体重新看待与其他一切社会成员的关系,于是触发了更复杂更深入的危机……被抛入存在之中的个体于是不得不面对一系列的紧张关系,于是不得不寻求解决问题的途径,于是不得不为解决问题的方案不断提供新的意义。这样的理解为我们提供了一个桥梁来沟通杜威(J. Dewy)实用主义哲学与萨特(J.P. Sartre)的存在主义哲学。

个体通过社会交往建立意义(使自我和他人意识到偏离传统的行为确实具有某种意义),并且影响其他的个体对传统的均衡行为的解释。传统于是发生改变,传统所提供的道德论说于是发生改变,通过传统习得理性和道德意识的个体的道德于是发生改变。

个体之能够影响其他的个体，是因为一切个体通过“均衡”分享着传统经验，这种分享的经验使得个体之间的理解——“知”，变成可能，使得“意义”具有某种主体间性（这是一种同义反复，因为：没有主体间性的“意义”没有意义），一旦某个新的“意义”获得了某种主体间性（成为“意义”），它在其他个体的意识中就占据了“自我”这个记忆联合体的一部分。由于这一新意义被融入于其他个体的“自我”，它将使得分享这一意义的主体间性的各个主体之间的进一步理解变得更加容易。一个承认普遍人权的白人要比根本不承认该项权利有任何意义的白人更容易理解黑人争取普选权的意义。交往过程中的理解，在这个意义上说是“演进”的。

道德的演进，理性的演进，个体对生存问题的解决，这些演进都是通过社会交往（行为和语言）的均衡状态而实现的。市场交换所意味着的互利关系（至少在社会发展的初期）无疑是道德演进和理性演进的一个重要激励。另一方面，理性所要求的“普遍一致性”（例如“法治”）则倾向于将市场秩序扩展到一切理性的人群中去，从而达到更大的规模经济。在更加广大的人群中实现了的市场秩序反过来强化理性和道德的普遍主义原则。如此往复的这样一个过程，就构成我心目中的演进道德和演进理性。

五、结　语

哈耶克最早提出的“演进道德”的哲学，由于缺少“存在哲学”的补充，难以回答“道德传统如何演变?”这一重大问题。事实上，哈耶克更多地是借助于族群竞争来回答文化和道德传统演变的问题。尽管他本人曾经反复申明不同意“社会达尔文主义”，他仍然受到其他学者例如布坎南的抨击。

彻底的演进理论必须处理个体创造性和群体传统之间的紧张关系。而这种紧张关系也正是存在哲学关注的核心问题。于是借助于存在哲学的思考,对哈耶克道德哲学加以补充,就成了这篇文章的任务。

任何道德哲学,只要在一定程序上借助"理性"来完成其论说,就不得不解答"知"的问题。康德解答的是"知"的必要前提,海德格尔追问的是"知"这个问题之成为"问题"的前提。实用主义哲学解答"知"之为人生急迫问题的理由。哈贝玛斯的社会交往理论则提供了"知"的"非先验论"的认知基础。从对"均衡"的哲学探讨出发,我试图将哈贝玛斯的交往理论阐释成一种演进的道德哲学和认识论。

如我一直所认为的,波普的演进认识论和哈耶克的演讲道德哲学,其实与现代哲学阐释学、存在哲学和哈贝玛斯的交往理论有内在一致的地方。这些哲学的立场都是开放的,演变的,强调主体间交往的。因此我不认为我在这篇文章以及以前的几篇文章中为综合这些理论所做的努力毫无意义。特别是当我们注意到在目前道德哲学的诸种论说中,与市场社会互相适应的立场,如我在引言中所论,只有一种。原因也很简单:市场就其本质而言是建设的,开放的,演进的。包含在交换关系里的权力争持和"主—奴"紧张关系,也正是理性人为解决生存问题所努力要去转变的关系。通过寻求新的意义,人们的道德意识发生演变,从这个角度看,也可以认为这篇文章的主题是"市场关系下的道德演进"。

市场社会需要一个道德基础,站在演进道德的立场上,一方面我们支持市场关系作为人类合作秩序的扩展,另一方面我们批判市场竞争不断揭示出来的"权力意志"。

我希望再一次强调,站在文章开篇指出的第一种倾向的第一个立场上,即"明智的效用主义道德哲学"的立场,是难以

形成哈耶克所说的“扩展秩序”的市场经济的。因为哈耶克“扩展秩序”概念的历史原型——西欧资本主义——是从西欧的传统中自然发展出来的，对一切非欧洲传统的社会而言，那只是“历史的偶然”。特定社会的传统——“历史均衡系列”，只是在偶然情况下才将理性和道德的演进引导到与市场经济相适应的方向上去。在这个意义上，我同意布坎南对哈耶克的“传统至上论”的批评：传统必须而且可以被我们改变。通过对我们的传统的重新阐释达到一个新的均衡系列，从而使我们理性和道德的演进方向与“扩展秩序”相适应，这应当是，而且事实上也已经是，市场社会里那些赞同市场社会的人文及社会科学学者的职能。

注释：

①应当指出，黑格尔(G.W.F.Hegel)的“现代性”理论在一定程度上表现出这里所说的第一种倾向。在他看来，“人”从传统权威中“脱魅(disenchantment)”只是意识(consciousness)向着绝对精神(大写的“Spirit”)归返的诸多阶段之一。黑格尔的“现代性”与德克海姆的“现代性”之不同，就在于前者仍然为“神”保留了一个本体论位置。而后者则绝望地要为失落的欧洲人找到一个宗教。韦伯(M.Weber)在这个意义上不是一位哲学家。他似乎从不打算从本体论角度思考社会道德基础问题。他晚期倡导的“责任伦理”是从政治哲学角度提出的，仍然无视本体论的思考。在第二种倾向中的第一个立场上，值得指出的是中国现代儒家的代表人物，例如熊十力、马一浮和梁漱溟的观点。他们的倾向毫无疑问是文化保守主义的。但是他们的努力显示出中国思想家们试图融通东西方诸种主要文化传统——佛教的，儒家的，以及基督教的，从而能够为西方文明冲击下的中国社会转型找到新的道德基础。在这个意义上，他们的立场是黑格尔式的、综合的、动态发展的。站在第二种倾

向的第二个立场上的中国思想家们的代表人物是鲁迅。他早年深受尼采的影响,终生对传统道德猛烈批判。在这个意义上,甚至可以认为毛泽东(他曾经说过他的心和鲁迅是“相通的”)的“文化革命”思想也属于这一立场。毛泽东自己在道德选择上的“非道德”行为也颇能说明他所持的道德虚无主义态度。

②布坎南的早期立场表述在他和图洛克(G.Tullock)。60年代的著作《一致的计算(Calculus of Consent)》里,试图以市场模式来理解政治行为。在我看来,这应当属于上述的第一种倾向下的第一个立场。但是布坎南中期的著作已经表现出明显的“道德关怀”。例如他70年代中写的《自由的限度(The Limits of Liberty)》,在某个脚注内批评哈耶克过分乐观地相信传统道德可以引导社会走向繁荣。在布坎南后期的著作里,这种道德关怀强烈到已经引起他以前理论的追随者的批评。参见James Buchanan, *Choosing What to Choose*, pp.123 ~ 135, Journal of Institutional and Theoretical Economics 150/1(1994); Bruno Frey, *Moral and Institutional Constraints: Comment*, pp.136 ~ 141, Journal of Institutional and Theoretical Economics 150/1(1994)。

③我把康德的“什么是启蒙?(What is Enlightenment?)”看作现代性问题的第一个哲学论说。尽管按照哈贝玛斯(J.Habermas)的看法,黑格尔才是开启了“现代性”论说的第一人。不过我同意哈贝玛斯以黑格尔为“现代性危机”讨论的开始,因为真正意识到启蒙时代内部的“道德基础危机”的不是康德,而是黑格尔。

④参见 Jurgen Habermas, *Philosopical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1987.

⑤应当指出,麦肯塔尔(A.Mcintyre)的许多观点属于这一流派。例如他的名著 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London: DuckWorth, 1990.

⑥参见 F.Havek, *The Fatal Conceit*, University of Chicago Press, 1988.哈耶克在这本书的第一章中表示,由波普(K.Popper)建立的关于“演进理性”的哲学—演进认识论(evolutionary epistemology),应当进一步扩展到他一直为之努力的关于“演进道德”的哲学(evolutionary morality)。我在“哈耶克扩展秩序思想初论”(《公共论丛》1996年第2辑、第3辑以及1997年第1辑)中进一步论证,哈耶克关于演进道德的思想其实与现代

哲学阐释学和哈贝玛斯的"社会交往理论"有相通和一致之处。然而，这里阐述的关于"演进道德"的哲学已经在很大程度上偏离了哈耶克的学说。因为正如布坎南所批评过的，哈耶克对传统道德的过分乐观态度很可能使他不同意我在这里所叙述的道德哲学立场。澄清了这一点后，我仍然希望把我的立场称为关于"演进道德"的哲学。因为毕竟它是在哈耶克思想传统中发展出来的，与哈耶克维护"扩展秩序"的思想有着基本一致性。

⑦参见拙文"哈耶克扩展秩序思想初论（第二部分）"《公共论丛》1996年第3辑；以及拙著《在经济学与哲学之间》第226~227页，中国社会科学出版社，1996年）。

⑧参见哈贝玛斯，前引④注，"Lecture 6"。

⑨参见 Alan Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978, Chapter 4, Section 7。

⑩参见 Peter Singer, ed., *Oxford Readers: Ethics*, Part Ⅱ, Section B. Oxford University Press, 1994。

⑪黑格尔原话的英文译本是这样的："Duty for duty's sake is an empty formula that can give no guidance until it is filled with substantive ethical principles, which must come from somewhere else…"

⑫参见 Agnes Heller, *General Ethics*, Chapter 1. Oxford: Basil Blackwell, 1988年。

⑬参见 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, 1934, p. 89。

⑭参见 Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Chapter 15, Simon & Schuster, 1989年；及其著作 *Philosophical Explanations*, pp. 27~70, Harvard University Press, 1981年。

⑮在语源学上，"道德"和"伦理"不是一回事。前者（moral）源自拉丁文"moralls"，也就是拉丁文"mos"和"custom"的结合，后者（ethic）经过拉丁文"ethice"的转化，源自希腊文"ethos"。尽管现代学者，例如海勒，常常将这两个词互换使用，但是更细致的哲学理论认为"道德"是欧洲基督教文明所特有的概念，而"伦理"则是普遍存在于各个文明的概念。在词义上的细致区分是："道德"含有更强烈的"规范"、"惯例"、"法则"

等社会方面的意义,而“伦理”在希腊文的原初涵义则着重于“气质”、“品格”、“特色”,等等个体方面的意义。

⑯参见我在“连续性假设的社会科学涵义”中对此所作的论证,《中国社会科学(季刊)》1996 年 11 月。

⑰笔记的详细讨论和英文原文记录在注⑯拙文的附录中。

⑱参见我发表在《经济研究》1994 年 7 月的文章“近年来经济发展理论的新进展及反思”,收录于我的文集《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社,1996 年。

⑲参见我为《二十一世纪》写的文章“论资本主义的实质”,收录于我的文集《经济发展与制度创新》,上海:上海人民出版社,1995 年。

⑳参见我为《经济研究》写的文章“知识互补性,专业化与传统”,收录于我的文集《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社,1996 年。

㉑康德传统中的道德哲学例如罗尔斯(J. Rawls)和基沃斯的哲学,强调道德力量的理性基础。休谟传统中的道德哲学例如达尔文(C. Darwin)的“道德感的起源”。摩尔(G. J. Moore)所论的“常识”,或“直觉主义(intuitionism)”道德理论,则强调道德力量的经验基础,这里所说的“道德意识”与道德力量的经验基础有着直接的联系。

5

中国法治现代化进程中的



苏　力 即朱苏力，博士，北京大学法律系教授。有著作《法治及其本土资源》，有译著《法律的运作行为》(1994，合作)，《法理学问题》(1994)，《宪政与分权》(1997)等。

三 中国法治的前景

二 20世纪中国的现代化和法治

一 现代法治解决的是什么问题

语言符号不再具有价值。不过是由语言符号所表现的精致虚构，语与物彼此不再相似，但唐·吉诃德独自徘徊在它们之间①。

法律制定者如果对那些会促成非正式合作的社会条件缺乏眼力，他们就可能造就一个法律更多但程序更少的世界②。

今天，当我们谈论法治的时候，我们的真正关切是什么，是什么触动了我们对这一古老话题的兴趣？仅仅是知识的兴趣吗？或者仅仅是由于社会的流行？而社会又因何而不断改换话语：从20世纪初的“变法”，到此后的“革命”，再此后的“改革”、“开放”，直至今天的“法治”或“法制”？这些话语之间有没有联系？又有什么样的联系？诸如此类的问题，我们可以持续下去。

人们对于法治的关心，在我看来，传达的是一种深刻的渴求，渴求的是社会生活的规则有序，而法律就是“使人类行为服从规则治理的事业”③。因此，尽管法学家对法治的定义有

不同,但这些定义都从不同的方面强调了社会秩序基础上的规则性的统治,就是依法而治[④]。然而,社会的有序和有规则之所以重要,并不是为了社会本身,而是为了个体在社会中的生活。因为只有在有序和规则的环境中,人们才可能对未来有一个大致确定的判断,也才可能有自觉的生活,才有可能在社会生活中运用个人的知识采取有效的行动、作出种种安排;这意味着同他人进行广义上的合作,其中既包括合作诸如生产、组织家庭等,也包括不侵犯他人这样的合作[⑤]。在一个完全无序的地方,不仅个体生活是悲惨的,没有意义的,而且社会也无法存在,而只是霍布斯笔下的"自然状态"。因此,从这个意义上看,尽管人们习惯于将法治同正义、公正这些高度抽象的概念联系起来,但从根本上看,法治回应的是社会生活,是社会的产物,并作为整体来说是功利性的,而不是超验的。

因此,当代中国对法治呼唤,可以说就是对秩序的呼唤。但是,必须注意,当代中国社会并不是完全无序的,中国经济的迅速发展就显示出她并不是无序的。事实上,只要一个社会还可以称之为一个社会,而不是霍尔斯笔下的自然状态,就不可能是完全无序的。因此,当我们感叹"没有法治",我们可能是感到眼下的秩序与我们习惯的或理想的关于秩序的观念有很大冲突,这种冲突既可能来自中国自近代以来持续的、必要的社会变革,同时也来自这种变革带来的新秩序本身存在的深刻矛盾[⑥]。也正是在这一背景下,"法治"作为一种理想已经变成了一种新的公众的追求和新的流行话语。

然而,一如既往,一旦公众化和流行化,任何复杂的问题都会被简单化,变成一种不假思索且无须思索的应然。在当下中国的流行话语和实践中,法治往往被仅仅理解为一种立法数量的增加,执法力度的加大;法治往往被视为或侧重于对一个既定目标的追求,对一系列既定原则的贯彻,对一种模式

的靠拢。在这一简单化了关于法治的思维定式的引导下，人们却感到，尽管近年来中国的经济发展迅速、社会日益开放，立法数量激增，执法力度加大，而社会仍然混乱，甚至有愈演愈烈的感觉；而这一切问题得到的又是“法治还不健全”这样似是而非的回答。结果是作为理念的和由国家推进的“法治”的正当性得到进一步的增强，而法治的实惠却未能落实。

本文试图从现代化这个更为广阔的背景，通过反思中国近代以来“法治建设”的进路，来理解中国法治的一些难题或悖论。我将不从概念层面对一系列法治原则加以分析，不仅因为这样的作品已大量存在，而且每天每日都在作为一种社会动员的宣传品批量化地生产着；更重要的是，仅仅从原则出发，将无法回答这些原则何以进入中国社会的运作，成为实际生活中体现出来的原则，而不是一套精细的概念体系。仅仅赞美法治的可欲性是不够的，我们的目的是要过河，重要的是要解决船和桥，本文的目的在于探求我们可能从什么地方发现船和桥。这也意味着本文并不试图直接回答一些具体的“法治问题”，尽管它也并非与中国当下的实际问题毫不相关。

一、现代法治解决的是什么问题

法治是一个久远的话题，但是，现代法治决不只是历史上的“法治”理念的逻辑展开，更不是传统“法治”在数量规模上的扩大[⑦]。现代社会与传统社会尽管可能同样使用了“法治”这个语词，而它社会实践的内容却有一个巨大的质的变化，而引出这一变化的是现代化这个巨大的工程，同时，又是这一工程的一个构成部分。

乡土社会的秩序和“法治”

从历史上看，许多社会中都没有现代意义上的法律，即由立法机关制定的、以一般性的文字系统表述的法典化的法律；也没有相应的、与法律相关的正式的、集中的和专门化的机构。然而，这并不妨碍这些社会的生活是有序的，有规则的；由于这种秩序大致满足了人们的需要，受到了人们的尊重和遵循，就这个意义上讲，这种秩序具有合法性，甚至可以说是正义的（以个体主观价值的相互兼容来界定，通俗的说法是，在现有条件制约下，大家都接受的、作为制度的秩序）。例如，在乡土社会的国度内，即使有国家政权，有法律，但由于人力和财力的限制，国家权力实际上无法将法律的触角全面地深入社会之中，既无法提供全面、有效的法律服务，也无法全面干预和控制社会。因此，在这种国度的下层，往往是“天高皇帝远”，是一些没有或只有很少正式法律然而仍然是有秩序的乡土社会或“社区”。即使是一个地域辽阔的“国”（例如清以前的中国），也是由这样的一个个小型乡土社会构成的，并且，除了发生天灾人祸、外敌入侵，整个“国”并不因此失去其秩序。

这种秩序的构成是与乡土社会的结构和社会组织形式密切相关的。由于种种原因，在乡土社会中，绝大多数人的具体的生活世界都很小。在这样的生活世界中，人们的关系，无论我们今天评价其是好是坏，总是非常密切的，且多维度的（例如，交易双方同时还可能是邻居、亲戚、朋友、熟人或熟人的熟人）。这种密切但未必亲密的多维人际关系本身就会对行为者的行为构成一种强有力的相互制约。因此，无需产品质量法、消费者权益保护法或与之相联系的机构或人员，一个出售镰刀、锄头的铁匠也会在可能的物质条件和技术条件下尽量

为乡民提供最优良的产品；否则的话，他将无法在社区内立足谋生。除了一些利益重大的交易（例如土地或房产交易），一般说来，人们无需订立契约，更少诉诸“合同法”。之所以如此，不仅因为熟人间的信息获得的成本很低[8]，人们对交易方的诚意和履行能力一般都有足够的了解，而且，多维关系也使绝大多数人在这个社区内势必“一言即出，驷马难追”，一个不讲信用、不守规矩的人，会遭受人们的唾弃，不可能在社区中生活下去。

小型社会中并非完美，有时也会发生由社区定义的“犯罪”，并因此有惩罚[9]。尽管没有文字先在的处罚规则，没有严格的现代程序法，少有现代意义上的举证，但这并不意味着，这里的处罚就必然是专断的、没有规则的指导和限制的。由于年代久远，社区的高度同质，也累积起来许多有关处罚的“老规矩”或“祖宗之法”；由于社区狭小，即使不形成文字，规范也早已弥散在人们之中；由于人员熟悉，人们很容易了解“案情”，找到证人，略作调查甚或依据人的“一贯表现”就可以发现和认定谁是违法者，一般也不会出现冤错。即使有时，由于缺乏科学，无法发现案件真相，必须诉诸神明裁判之类的程序来实施惩罚，可能会造成今天看来事实上的无辜者受到惩罚；但神明裁判本身的神圣性和一贯性（按规则办事），以及每个涉嫌人在理论上受罚机会均等，因此，裁判结果一般也能得到人们认同（这也表明，至少有时，规则性比实质的对错更为重要）。以牙还牙式的惩罚，尽管在今天某些学者看来，过于野蛮甚至残暴，但以牙还牙本身就隐含着对刑罚样式和严厉程度的限制（只能以牙还牙，而不能以命还牙），而并非如同今天许多法学家所设想的那样可以任意惩罚；此外，由于任何地方都不可能有完全的、绝对的以牙还牙（如何以牙还牙地惩罚强奸者？），以牙还牙事实上只能是一个原则，为了限制因惩罚

过度而可能发生的血族复仇，势必形成大致的关于惩罚方式和严厉性的共识，并构成一种制约惩罚之实施的规则。

即使是往往为今天某些学者漫画化了的乡土社会权力的行使者，尽管没有明确的成文规则约束他们的权力行使，但也并非、而且也不可能不受到乡土社会的这种规范性秩序的制约。他的权力基础往往是基于人们的自觉认同，因此，至少从逻辑上看，他也必须在一定程度内保持举措公道和一贯，他必须依据其所在乡土社会的关于人的范畴同等地适用规则[10]，不能轻易改变规矩。否则，他的基于人们确信和认同的权力基础就不牢固，就有可能为行使权力更为公道的其他人所替代。这一点，我们今天甚至可以从一些反社会的团体中看到：一个黑社会的头子，如果不能比较公道地、一贯地分配财富或惩罚，长期违背其手下人的预期，不仅必定会失去拥戴，甚至会招来杀身之祸。

在这个意义上，我认为，除了不必定具有现代国家以暴力垄断来支撑和稳固社会秩序这一特点外，乡土社会内部的秩序是长期稳定的，并在这个意义上是“法治化”的。

当然，由于乡土社会规范和秩序的地方性，在一个国度中，就可能引出地区间不同规范和秩序之间的冲突；各地的不同规矩也可能会成为人们跨地区和跨地域交流和交往的障碍，必然不利于经济的发展。但是，在乡土社会中，在小农经济条件下，这种冲突只是逻辑上的和理论上的，是潜在的，而不是现实的。因为，自给自足的小农经济和社会组织规模使人们无需或者很少需要进行跨区域的交往。例如，杜赞奇对本世纪上半叶中国华北农村的研究，就发现，当地乡民的生活网络大致是一个30公里为半径的区域[11]。即使是今天中国的一些偏远山区，仍然有不少乡民终其一生未曾出过山；尽管国家已建立了乡政权，情况已有很大变化；但国家除了催粮要

款外，法律从来也没有进入这些地区，是“法律不入之地”[12]。在这样的环境下，一般来说，很难发生与陌生人的冲突，因此，地方性秩序和规范的狭隘性和局限性对整个大社会的秩序也并不构成一个现实的问题。

当然，任何社会都会有发展，因此就可能出现旧秩序与新境况、旧规则与新秩序之间的冲突。但是，在正常的农耕社会中，这种理论上必然存在的社会发展、变化在实际生活中相对于个体生命而言是很小、很缓慢的。即使有些许的变化，在许多情况下，仅仅通过自然发生的生命周期性更替而带来的秩序和规范的缓慢演变就足以应付情境的变化，不会发生令人瞩目的秩序变动。正是在这种环境中，才可能有“天不变（社会生产方式和生产力水平不变），道亦不变（社会规范和社会组织构成方式）”的信念；也才会出现梅因关于“静止社会”的概括[13]。

此外，即使一“国”疆域辽阔，只要都是农业社会，自然环境差异不大，并因此人口密度、生产方式和生产力水平大致相似，那么不同社区内的所形成的自然秩序就很难会有实质性的重大差异；即使有差异，随着时间的流逝，文化的弥散和传播，差异也会逐步缩小，甚至消除。

由于这种种原因，因此，生活在乡土社会中的人们并不感到没有“成文法律”指导生活的不便，相反秩序和规范弥散在社会生活之中，通过口耳相传、言传身教、世代相续而为当地人所熟知；而且，一旦当规范已经众所周知，并总是通过社会的权力网络（包括每个个体的行为本身）不断得到强化，形成文字的规则也成为多余。只有当陌生人来到这样的社会之中时，才会有“画眉深浅入时无”的惶惑和疑问，才会有无所适从、不知所措之感，才会有“此地没有法律”之类的判断（而这正是最早期的西方殖民者对一些亚非拉地区作出的判断。在

这个意义上,法治之有无的判断往往与内在者和外来者的不同视角相关)。在这一基础上,以乡土社会为基础的"国"内,正式的法律往往很少,往往集中关注政治权力的分配,仅仅审理发生在乡土社会中的重大案件(例如杀人)或社区冲突。也只有在这样的国度中,才可能出现唐太宗李世民对每个死刑案卷都要五次亲自审读这种现代人难以思议的、哪怕是美化了的现象⑭。

这些大纲式的、概括性的勾勒,并不是试图将那些没有现代意义法律的传统社会或乡土社会描绘成一个世外桃源。我也并非试图将"法治"这一今天已经具有确定的现代性内涵的概念延展到任何有稳定的内生秩序的社会中。我仅仅试图勾勒而不是描绘"没有或很少法律的'法治'"在乡土社会是如何可能的,又是如何同乡土社会的自然条件、经济组织和社会生活相互嵌合和相互支持的。事实上,乡土社会的秩序和秩序维持必然存在着缺陷,必定会有种种不公平的现象,也会有粗暴和压迫,也会有权力行使者的滥用社会的信赖,以及按照我们今天标准认定的酷刑等等。然而,除了在一些法学家头脑中构建出来的、作为理想模式的法治社会外,即使是在今天人们公认的发达国家的法治社会中,这类问题也总是存在,且很难说这些问题更少;然而,这种现象并不能否定发生了这类现象的发达国家是法治社会,否认其秩序和制度的合理性。如果保持分析逻辑的一致性,对乡土社会的秩序的评价也应当如此。

乡土社会中秩序及秩序维持的确存在问题。但问题不是一些法学家习惯认为的那样,社会生活中没有统一、确定的规则,没有对权力的制约等等。问题不是出自乡土社会秩序之内部,而是出在同外部的交往中。乡土社会的秩序往往发生在因血缘和地缘而形成的关系紧密的小型熟人社区中。因

此，它具有很大的狭隘性，即所谓的“爱有差等”、“胳膊肘向里拐”。它往往优先关注和满足内部人的利益，因此当内部人与外来的陌生人发生冲突和纠纷时，往往会以牺牲外来者的利益为代价来维护社区的利益[15]。同时，又正是由于建立在熟人社会上，因此它必然无法形成一种哈耶克所说的“扩展的秩序”，无法以这种秩序模式作为一个地域辽阔的大国的基本组织构架，尽管可以成为一个大国的基础。

从这一点上，我们也许可以理解，为什么近代民族国家出现之前西方的所谓“国家”的形式（帝国除外，帝国是以军事力量强制联结为“一个”国家的）往往一直是邦国，并且是围绕在商贸中心出现的。即使近代早期出现了绝对主义“国家”，地域扩展了，君主的权力强化了，而各地的法律秩序仍然是不一致的；以致于启蒙时期的法国思想家伏尔泰就曾嘲笑当时法国的法律，说，他旅行时所经过的不同法律地区比他更替旅行用马还频繁。从这一点，我们也可以理解为什么本世纪之前的中国，封建王朝的权力只到达县一级。在一般的年代，寥寥几十人的一个县政府[16]，事务也并不繁忙，县官有足够的时间吟诗作画，有的甚至成为著名学者、诗人和画家。究其原因，就是费孝通等学者考察和指出的，乡村一级存在着以“绅权”为标志的乡土秩序[17]。正是在这个意义上，本世纪初，中外的一些学者都曾正确地指出，近代以前的中国不是一个现代意义上的国家，而是一个文化共同体[18]。也正是因此，中国这样一个大“国”当有外来侵略时，才会出现令国人心痛的“一盘散沙”的状况。

此外，乡土社会没有专门的立法的机关和人员，它是通过人们的长期共同生活逐步形成规则，并以同样的方式废弃规则。因此，这种“法治”也只能发生在社会变化很小以致于个体生命的周期难以察觉变化的社会之中。如果一个社会因某

种原因发生了急剧的、频繁的或迅速的变化，由于信息的相对封闭，她往往无法迅速地形成新规则，而固守旧规则往往会给封闭的乡土社会带来灾难性的结果，甚至彻底的消灭（例如当瘟疫流行之际，一个社区的人们往往还来不及形成一种当如何应付的规则就可能通通为疾病夺去了生命）。

然而，所有小型社会的秩序的这些特点，也并不自然而然就成为一个问题。前面提到的伏尔泰对当年法国法制的不满和嘲讽，也许是出自他对已经跃动于母腹而即将分娩的资产阶级共和国的秩序的直觉和思考，但真正触动他却是旅行；但在另一个意义上，他的不满和嘲讽又恰恰因为他要旅行。对于一个一辈子都仅仅生活在方圆几十里的熟人环境中的普通农民来说，伏尔泰的问题对于他是不存在的，也是没有意义的。因此，我们必须换一个角度，只有在一个更大的社会背景中，我们才能理解乡土社会秩序和“法治”的特点是如何成为一个问题的。进而我们也才能理解现代法治的意义。

现代化与现代法治

使乡土社会的秩序特点得以在人们心目突现，并成为问题的是现代化的进程，是现代化使得许多原来不构成问题的现象成为了问题。现代化的定义繁多，然而伴随现代化的一个无疑是最突出、最基本的特征就是欧洲资本主义的兴起，市场经济秩序的形成和不断扩展。正是在现代化的这一过程中，乡土社会的秩序本身由一个原先用来解决人们如何合作生存问题的办法变成了一个问题。也正是在这个背景下，自16世纪以来，欧洲的社会思想家，例如莫尔、霍布斯、洛克、卢梭、欧文、马克思，才以各种方式开始了一个空前的、持续了几个世纪的关于社会秩序的重建的伟大思考[19]；并且直至今天，在许多人看来，这仍然是“一个尚未完成的工程”，思考仍在继

续[20]。

与市场经济相伴的现代化要求人们在更大的、更为均质化的空间跨度中交流、交易和交往。面临这一要求，各地规则、风俗、习惯、语言、文字的不同就成了以工商市场经济为基础的社会得以形成的一个障碍。一个南方人到北方做生意会不知所措，感到混乱和压抑。其次，如前所述，小型社会的秩序往往是"胳膊肘向里拐"，这也会令外来者感到不公平。当工商经济日益发展，人员流动日益增加，越来越多的人进入其他社区而发现自己成为受欺负的陌生人之际，社会中的这种不满也会日益增加(由此，我们也许可以理解，为什么在西欧首先是工商资产阶级要求"国家"统一，法律统一)。第三，规则的不同也就意味着规则繁多，以致于人们难以记忆(不仅以大脑，而且以身体记忆)，本来是为了便利合作和交往的规则这时就成了一种负担。第四，乡土秩序当然也会随着社会生活之变化而变化，但这种变化往往极其缓慢，其秩序的合法性主要是建立在传统之上，然而在现代的工商社会中，新事物层出不穷，社会生活的节奏加快，社会的组织方式不断变化，因此，乡土秩序自发性的缓慢变革无法有效地回应现代生活。在这种情况下，如果从市场经济的角度来看，从市场交易者的利益来看，就需要削弱、乃至消灭那些不利于这种现代市场经济的地方性秩序，要在更大区域内形成统一的、不矛盾的、明确的和普遍适用的、并因此是可以预测的规则。这就是现代的"法治"得以生发的最主要的社会经济基础。

为了回应迅疾变化的社会，为了加强对社会的组织管理，因此，产生了现代的规模化的法律生产——"立法"，即以理性设计的方式、以一般性的文字颁布法律，为社会设定规则[21]。近代的民族国家的形成，启蒙哲学中蕴含的唯理主义传统，科学的发展以及科学主义出现，教育的发展及特别是国家创办

的义务教育，大众传媒的出现等等现代性工程的构成部分，以及近代社会中文字作为规则传播的最为便捷、最为广泛且保存最久远的方式，都促成了制定法为特征的立法运动。即使是普通法这种依据具体案件的判决而形成的“不成文法”，也开始通过文字保留下来，传播开来；即使在普通法国家，在许多新的领域，也开始更多诉诸制定法。法律自身，如庞德所主张的，也开始成为一个改造社会、控制社会的工程[22]。

由于制定法的泛滥，近代以来的学者在谈论法律时已经习惯于谈论成文的宪法、制定法或某些法律原则。然而，法律并不是，至少主要不是成文法的制定。当然，这并不应说，文字表述是无关紧要的，而是说，成文法表述的规则和作为社会生活的规则可能是不同的；正是制定法的出现造就了这一可能，而且也正是制定法的大量增加才突现并加剧了后来庞德概括的书本上的法与实践中的法之间的差异。随着近代开始的词与物的分裂，作为这一现代秩序设计之一的法律世界，几乎是从一开始就陷入了福柯在《事物的秩序》一书的分析所阐明的那个表现(representation)的现代性的危机之中[23]。制定法不必定构成原来意义上的“法”，不能自然而然地成为社会生活的规则。至少在越来越多的一些领域，必须要有一种强制力来支撑，才能保证颁布的法律规则得以在社会中部分地贯彻落实。否则，成文法就仅仅是一些废纸，与社会生活几乎毫无关系。

然而，现代性带来的秩序问题并不仅仅是词与物之分离。随着资本主义的发展，人们的社会流动空间不断增大，社会开始转向陌生化。在一个陌生化且高度流动的社会中，人们有更多的只因为短期的利益而进行的交往，由此形成的关系既是临时的，也是单维度的；用社会学的语言来说，关系是非人身性的，而用博弈论的语言来说，博弈是一次性的。在这种环

境中,即使规则为人们了解,人们也往往不守规则——如果不守规则可能带来个人的更大好处的话;熟人社会中曾经有效的、每个个体都拥有的以"针锋相对、以牙还牙"保证规则遵守的手段往往失灵[24],机会主义的倾向更容易发展起来。为了保证秩序,保证法律规则真正得到贯彻,成为全民性的规范,保证各地区实际实施的规则的统一,都要求有一个对社会更具有管理能力的国家或政府。

因此,尽管国家并不是一个近代才出现的现象,但只是到了近代,随着资本主义因素的发展,先是出现了绝对主义的国家,随后又出现了现代的民族国家。国家权力开始不断膨胀,也日益强调并实现了国家对暴力的合法垄断[25]。这一变化无疑是与这一现代社会的秩序的维持,保证规则的执行相联系的[26]。

但是,这里隐含了一个后来才显现出来的现代国家的一个危险。现代社会需要一个国家有深入的全面管理社会的能力和权力。但国家的权力一旦扩张起来,其能力一旦实现了,一旦垄断了暴力和以暴力强制规则执行的合法权力,无论它的形式是君主制、精英政治还是民主政治,都可能会对每个个体构成另一种威胁。因为,尽管近代以来,我们已经习惯于将国家这个概念实体化了,但国家并不具有脱离个人的独立的生命,国家总是必须通过一些担任公职的个人的行使权力而得以体现的。而这些个人一旦获得调动和使用这些暴力的权力并得到社会认可,很难说他们的权力运用就一定会以公众利益为指导。如果没有一种由惯例形成的制度制约,没有一种内化的或身体化的意识形态的约束,没有不同的权力的相互制衡,我们没有理由相信由公职者代表的"国家"一定会坚持不懈地为社会的公益而工作。这些制约是多方面的(例如民主选举),但无疑"法治"是其中最为重要的规则、意识形态

和制度之一。按照规则办事，就是要求行为方式是普遍的、统一的，即使是公职人员或他所代表的国家机关也不能超越规则；就是要求国家必须颁布规则，规则不能溯及既往，必须对法律认定是同等的人给予法律上的同等对待，等等。因此，在这一层面上，现代法治又构成了对国家公职人员及其代表的国家的制约。

但是法治又并不仅仅是在一般意义上对国家权力的制约，即防止滥用权力和出现错误；制约的同时也是引导和支持着这种权力行使，是使权力正当化和合法化的一个机制和过程。这一点，最明显地体现在现代社会中数量和重要性都日益增加的程序性法律。这同样是由于社会变迁引出的。在一个现代的、人员高度流动、社会高度分工(知识的弥散)的工商社会中，任何负责行政、执法、司法的国家公职人员，即使道德上无可挑剔，即使具有高度的责任心和超过一般人的智识能力，他也不具有、也不可能具有完全的知识和明察秋毫的决断能力；仅仅凭着个人道德直觉、经验和实践智慧，已不足以解决现代社会生活中的复杂问题，甚至往往会做错事。在这种情况下，国家公职人员往往必须依据一系列程序规则来辨识、确定和分配各种责任。因此，程序性法律规则的数量日益增加，其意义也日益增加。这些程序规则，在一个意义上是对权力行使者的限制，而在另一个意义上，却也是对他的权力行使的支持和对他个人的保护。例如，尽管绝大多数美国公民倾向于认定 O.J. 辛普森有罪，当美国法官依据法定程序宣告无罪时，他宣布的并不是他个人的判断，因此，无需法官个人对此承担责任，也没有人会因为这个决定在传统的意义上看是错误的，因此而苛责法官。这样，程序就支撑了法官的公职行为，支持了国家的权力的行使。

因此，在我看来，现代法治的出现和发展，以及它对传统

社会的“法治”或秩序的替代，并不如同传统的政治法律哲学思想家习惯描述的那样，是一种以一贯之正确的道德哲学之展开，也不是人类的道德理想或理性的实现；而是现代化这个三四百年来席卷全球的历史性运动所带来的与这一社会结构性变迁相互契合的组成部分。我们当然还可以说，现代法治是现代社会的要求，但这一命题的含义也许并不如同许多人习惯理解或表述的那样，现代法治主要是现代人用来解决传统的乡土社会中存在的问题，解决所谓的专制或权力行使无限制问题，这是一种法律线性进化理论模式的构建[27]。恰恰相反，它所面对的是，仅仅是，也只能是，使现代法治得以发生的现代性所带来社会秩序之保证和维持的问题。

置于这一历史背景，对我们重新理解现代社会的法治，因此具有重要意义。我们可以理解以诸如国家与社会、分权和集权、法律与立法、法律的稳定性与灵活性、法律的普适性与地方性、法律与人情、法律的形式理性和实践理性等一系列对应范畴表述的现代社会中法治所面临的两难和困境。并且因此，在这个层面上，我们并不能简单地将法治视为一个已被证明的解决现代社会问题的办法，其本身也已经成为一个我们不得不反思的现代性问题。而所有这些问题，在20世纪的中国现代化的过程中也突现出来，并且在某些方面甚至格外鲜明。

二、20世纪中国的现代化和法治

20世纪的中国历史可以说就是一个现代化的历史。然而，中国的现代化是作为近代世界性的现代化过程一个组成部分而发生的[28]。因此，它不是、或至少不完全是这个社会自身的自然演化的结果，它不是、而且也不可能是欧洲国家现代

化过程在中国社会的一个重演。中国首先是被西方列强凭着它们的坚船利炮拉进了世界性的现代化进程,然后,现代化最终又成为中国面对西方列强殖民、扩张的一种自我选择。中国的现代化伴随了这个民族救亡图存的社会运动和社会实践,伴随着这个民族100多年来富国强兵、自立于世界民族之林的梦想。中国近代以来的秩序和法治问题只有在这一大背景下才可能理解,并且也具有一系列特点。

首先,这意味着,中国面临的第一位的任务是必须"变",或者是主动的变,或者是被动的变,无论如何她都不可能依赖旧方式维持现状,独立在世界的现代化之外。的确,正如康有为在主张变法时所言,当连老祖宗的国土都守不住了,还谈得上什么老祖宗之法呢[29]?! 因此,从上个世纪末开始,中国社会的统治阶层和知识分子集中关注的,可以说,一直是"变法"的问题,就是要"改造中国",使中国能够成为一个现代化的强国。在这个层面上,可以说,一个多世纪以来,这种变一直以各种方式自觉或不自觉地延续着,改良、维新、革命、战争、改革无不打上这一烙印。即使本世纪末最后20年中国的改革开放,在这个背景下,不过是这一历史的延续,是这一梦想的延续。

但是,尽管称之为变"法",而实际的问题又决不是一个法律问题,或者仅仅靠法律就可以解决的,尽管其中有法律的因素。变法不仅意味着要发展工商业、发展经济、建立新式军队,而且要创建富国强兵得以实现的一整套社会条件,建立新的教育制度、学科体系和知识传播制度,要变革官制,要移风易俗,要使小农经济下的每个人都被整合进入这个巨大现代化工程,成为现代化工程的有机组成部分。这是一个全面的秩序破坏和秩序重建,这是一个结构性的整体的变迁。用康有为的话来说,就是要"全变"[30]。牵一发而动全身,我们今天

以任何语言和分析模式都不足以再现这一历史变化。在这一现代化过程中，法律的主要作用从一开始就改变了，法律不是用来确认社会秩序，不是一种“治国”方略，而是一种——转借孙中山先生的话——“建国方略”。因此，以各种形式表现的“法律是主权者的命令”（包括“法律是公意的体现”）的理论在中国传统的“宪令著于官府，赏罚必于民心”的“法”文化传统之中很快得到接受，并进入实践[31]。法律所扮演的角色，就总体来看，就是要推进对现有社会秩序的全面改造和重新构建。即使在最讲求“法治”的情况下，也只是国家以“立法”的形式来推进这一现代化工程。

这也就意味着，变法是与现代国家的重建、国家权力的扩张结合在一起的。由于历史的不可重复性，我们今天已无法判断，中国社会内部是否可能自发地演进式地实现现代化，形成新的适应现代化进程的社会秩序和制度。但至少可以从社会的基本秩序必须从社会内部中产生出来、秩序的基础是社会的生产方式和生活方式这一点推论说，在小农经济占统治地位的中国传统社会中至少不可能在短期内自发地演化出现代的工商社会，形成相应的秩序。的确，我们很难想象，无须一个权力结构，无须权力的支撑，一个社会可以通过“无为而治”或“自由放任”就可以自动地实现“全变”。因此，变法意味着必须建立一个新的、强有力的国家政权，要建立强有力的行政管理体制、财政体制，要将国家进行社会动员的网络或触角向下延伸（从清代的县延伸到乡村），要将一个文化共同体的中国改造成一个现代民族国家，要建立一种强有力的意识形态，在每个人的心中建立一种民族国家的认同。

还必须注意，不仅现代化不可能一蹴而就，而且20世纪的世界格局已不允许中国按照既定方略从容不迫地细致展开和落实。中国不仅必须抵抗外来侵略，而且在20世纪的世界

现代化进程中必须不断调整自己的方略和计划。作为一个后进国家，中国要想救亡图存，要想“重新屹立于世界民族之林”，要想赶上和超过世界上的发达国家，中国社会的变革、转型和发展都必须“只争朝夕”（毛泽东语），至少也必须“步子更快一点”，“力争隔几年上一个台阶”（邓小平语）。这也就意味着必须不能满足于现状，而必须持续地、频繁地进行变革、发展和调整。

20世纪中国的法治或法律实践正是在为了中国实现现代化这一历史语境中构成的，打下了这一具体时空和情境的标志。今天，当历史拉开了距离，我们也许可以比较从容地回顾这一历史进程中的中国法治时，我们就会发现，它的困难、它的成就也都无法脱离这一历史语境。

悖论之一：变法和法治

马克思在分析法律时曾经指出，法律就是将现状加以神圣化，“而只要现状的基础即作为现状的基础的关系的不断再生产，随着时间的推移，取得了有规则的和有秩序的形式，这种（将现状神圣化的）情况就会发生”[32]。在这里，马克思隐含着一个重要洞察，即提出了法治的时间维度。当马克思强调“随着时间的推移”之际，他不是将时间仅仅视为法治发生的一个场所，因此是可以同法治的逻辑构成分开讨论的一个外在因素；他是将时间作为法治的一个构建性的内在变量，是法治的一个固有的或内在的要素。这种分析问题的方法显然是与马克思所追求的历史的和逻辑的统一的分析方法一致的。其他许多法学家在分析法治的时候，也都曾以不同的方式提出过时间的问题[33]。由此可见，法治不仅仅是一个逻辑化结构的社会关系，时间是其内生的变量。

恰恰是从这个维度上看，变法与法治具有一种内在的紧

张关系，从短期看，这两者本身甚至不可兼容的。即使变法对中国的现代化是必须的选择，从长远来看是唯一的选择，但是从制度建设的层面上看，至少在一段时间内，却是不利于秩序的形成，因此也就是不利于法治的形成的。

在一个急剧转型的社会中，往往发生普遍的、长期的社会动荡和社会变革。而这些动荡和变革本身就意味着打乱现存社会秩序。它会打破一个社会中正式的制度，即已经确立的法律及其有序运作。例如，革命和战争在任何国家都会迫使一个民族放弃常规生活中所使用的制度，利用各种便利的紧急措施、颁布各种临时性规则来组织社会生活，维持社会秩序。这不仅会涉及机构的废立，而且最重要的是会改变活动的规则，改变贯彻规则的人员。

社会动荡和变革也必然会触动甚至摧毁社会中的其他非正式的制度维持的秩序。例如，因社会动荡或因城市化带来的人口流动会使原先在稳定的社会关系中相对有效的社会控制方式不稳定甚至完全失效，由此，社会学意义上的不法、越轨行为急剧增加。然而，中国过去百年间的现代化过程正是通过这种方式进行的，并且几乎是在一种不断的变革中进行的，因此这种紧张关系就进一步加剧。

频繁、剧烈的动荡、变革不仅会打乱旧的秩序，甚至会打乱在现代化进程中正在形成和生长着的规则，使社会生活无法形成秩序。正如仅仅汇集了许多优秀教师不能马上成为一个好的学校，仅仅汇集了许多单个看来训练有素的士兵也不能成为一支有战斗力的军队一样，即使有一些个别看来是良好的秩序和规则，也并不必然能够构成一个总体上得体、恰当、运作有效的社会秩序，秩序需要时间来调整和磨合。尤其是，在一个动荡的或迅速变革的社会中，即使是长远看来可能是有生命力的秩序、规则和制度，也仍然可能来不及发生、生

长、发展，并以自己的得以验证的生命力获得人们的青睐和选择，无法通过其制约力量进入人们的心灵和身体的记忆，因此就很难成为长期有效的规则和稳定的秩序，更无法作为制度积累下来。频繁的社会动荡、革命、变革甚至会使社会中各种生长着的本来可能符合现代社会生活的正式和非正式制度一次次夭折。这样一来，即使假定人民渴求稳定，当政者力求依法而治，希望将某种秩序以制度化的方式固定下来，并且也形成了文字，但由于社会秩序本身没有形成，或缺乏正式和非正式制度的配套，秩序将无法真正出现，法律将仍然是空的。

人们常说，人是因为有未来才能生活，其实没有昨天的未来是完全不确定的，人之所以能够期望明天是因为他或她有对于昨天的记忆。在生活实践中，一切对于未来的预期都必须建立在对于昨天的确认和记忆（即使是对明天可能发生的科技进步，也总是基于昨天和今天的科技发展），正是这种比较恒定的预期给人们带来一种秩序感，一种规则感。而任何变革，无论是如何精心安排和设计，都必定具有超越至少是普通人掌握和预测的能力之外的变化，都可能破坏普通人基于对昨天的记忆而建立起来的预期。因此，可以说，在人对于未来的渴望这种看起来不安定因素中实际上也隐藏着一种也许是更稳定的保守主义倾向，而法律以及其他正式的和非正式制度的设置，就其总体来看，就是人的这种倾向的产物。法律上要求信守诺言，契约必须遵守，特别关注“被依赖的利益”，可以说都是人的这一基本要求的反映。而变革，即使从长时段上看是必要和合理的变革，都会打乱人的这种基本预期，对于生活在变革时期的一个个具体的、生命有限的个人来说，他们的感受往往是，频繁的变法不是在建立秩序，而往往是在破坏秩序；频繁的变法不是建立法治，而是往往在摧毁法治。

悖论之二:法律与立法

现代社会中,国家的立法以及相应的司法和执法活动已经成为现代法治中最显著、最突出的因素。许多学者在讨论法治时,几乎完全集中讨论宪法、立法以及有关的机关的活动。然而,所有这些甚至不能涵盖法律,更不可能涵盖法治。如前所述,一个社会生活是否在规则的统治之下,一个社会是否有序,并不必定需要以文字体现出来,而是从社会生活之中体现和生发出来的。因此,社会生活的秩序在任何时候都不可能、而且也不应当仅仅是由国家制定的立法构成。任何制定法以及有关法律机关的活动,即使非常详尽且公正,即使我们承认法律语言具有超越其符号的力量(这一点实际是很可疑的,但在此不作论述),它也只能对社会生活的主要方面作出规定,并以国家强制力来保证社会生活的主要方面基本稳定。例如,即使在声称对公民权利保护最为重视的国家,其宪法也只是规定了人们的基本权利,而没有规定每个人的每项权利,之所以如此,非不为也,乃不能也。我们无法设想以立法文字的形式将人们的日常生活、社会的运转的一切都规定下来。

因此,我们即使承认制定法及与其相伴的国家机构活动是现代社会所必须,我们也不能因此误以为现代法治必定要或总是要以制定法为中心。社会中的习惯、道德、惯例、风俗等从来都是一个社会的秩序和法治状况的构成性部分,并且是不可缺少的部分。没有社会生活的自发秩序,没有其他非正式制度的支撑和配合,国家正式的制度也就缺乏坚实的基础,缺乏制度的配套。因此,不仅谈不上真正有社会根基的制度化,甚至难以形成合理的、得到普遍和长期认可的正当秩序。

立法之局限还在于,即使有国家强制力的支撑,它并不能

彻底废除任何一种流行于社会中的习惯性秩序。只要社会还需要,只要社会没有其他有效的制度性替代,即使为立法所禁止或宣布无效的规则就仍然会发生作用。并且,由于规则是在社会中体现出来的,我们甚至觉察不到它的存在,就像鱼感觉不到水的存在一样。正如力量只有在受到阻碍时才可测度(被感受到)一样,社会中的这种规则只是在我们试图使社会或人们按立法来规范行为方式时,才以立法的无力或无效和社会对立法的有意的而更多的是无意的拒绝方式体现出来。

第四,尽管法治的原则之一是立法不溯及既往,然而,事实上,任何立法必定为在某种程度上改变现状而立,并且,只要不停留在纸面上,就总是具有溯及既往的效果。一个税率的改变实际上改变了一个企业或企业家实际占有的财产的价值,尽管这个税率也许要等到来年开始适用。一个禁止在公共场所吸烟的规定也会影响吸烟者已经形成的习惯,使他感到某些场合的不便。因此,绝对的不溯及既往是不存在的;甚至也是不应当的,如果社会要发展,有些现状是必须改变的,通过立法来改变现状在原则上具有正当性。然而,恰恰是由于立法总是具有这种溯及既往、破坏既定预期的效果,因此,不能过分相信立法,更不能频繁地立法或修改法律。立法不溯及既往的意蕴之一可以说就是不应当大量立法和频繁地修改立法。

正因为此,哈耶克提出了区分法律和立法的概念,试图澄清近代以来人们关于法律的误解。在他看来,法律不必定形成文字,甚至无法形成文字,它是内生于社会生活的普遍规则,出现在现代的立法机关诞生之前,往往是对自发秩序的承认和认可,国家政权仅仅对保证法律得以实施起到一种辅助性作用。尽管这种法律只要有发展、变化,也必定某种具有溯及既往的效力,并且事实上在某种程度上改变现有的利益格

局。但是,由于这种法律规则变化来自个人之间合作互利逐渐演化生成,因此更可能是一种帕累托改进,而不是纯粹的再分配性质的,并且,由于这种法律基于经验,得到更大程度的普遍的和自觉的认同,也较少需要国家暴力强制执行。相比之下,立法(制定法)则是国家通过深思熟虑制定的强加给社会的规则,往往用来实现某个目标,创制某种可欲的秩序,尽管经过立法机关的法定程序,然而,这一过程不足以充分利用受立法影响的个体的具体知识,而总是依赖一般的理性原则,因此常常会与社会的自发秩序相对立。哈耶克并不一般性地拒绝立法,但他确实指出立法的危险。这种危险,不仅在于近代以来立法一直是同国家的合法暴力相联系,更重要的是一种对于立法者或法学家的理性的过分迷信,将法律等同于立法,同时将那些社会自生的习惯、惯例、规则完全排除在外,视其为封建的、落后的,应当废除和消灭的。这种做法实际上是不利于社会秩序的内部生成和自发调整,社会变成一个可以仅仅按照理性、按照所谓现代化的目标、原则而随意塑造的东西[34]。

然而,中国近代以来的法律活动可以说是一直着眼于立法。尽管第一个将“law”译为“法”的严复在翻译这一概念时就已经提醒过国人:“西文‘法’字,于中文有理、礼、法、制四者之异义”;“西人所谓法者,实兼中国之礼典”[35],但在中国社会实践中,严复的这一告诫基本被完全遗忘。在急于现代化的中国,法律几乎完全被理解为是由一个被称之为立法机关或规则制定机构通过一个叫做立法或规则制作的程序制作出来的产品。这种对立法之重视,不仅是由于当年中国知识界的急于求成和天真,以愿望的逻辑完全替代了对具体问题的细致分析[36],更重要的是,在20世纪中国,它具有相当程度的语境化的合理性;在世界现代化的大背景下,中国要想以国家权

力来改造中国和推进现代化,制定法几乎是唯一的最有效、最便利的形成规则的方式。但是,问题在于一旦把法律等同于立法时,就会出现,一方面是成文法的大量制定和颁布,执法机构的增加和膨胀,而另一方面继续是成文法的难以通行,难于进入社会,成为真正的规则,同时不断改变社会中已经或正在形成的规则,破坏了人们的预期。结果往往是,如同费孝通先生多年前所言,"法治秩序的好处未得,而破坏礼治秩序的弊病却已先发生了"[37];而这种状况往往又成为一种进一步"加强法治"的正当根据和理由,制定新的立法或修改立法,甚至陷入一种恶性的循环。

悖论之三:国家与社会

因此,中国20世纪的现代化和法治建设又呈现了另外一个悖论,强调变法意味着必须有一个强大的国家权力来保证这一工程的实施,对立法的强调意味着要运用更多的暴力才能得以落实。但是,在中国进入这一世界性现代化格局之际,中国并没有一个强大的国家。事实上,正是由于当时国家不强大,军队不强大,政府缺乏效率,无法动员社会,无法汲取财力,才引出了变法的主张。因此,中国的变法或现代化同时又是一个国家重建的过程,是建立和强化国家政权的行政管理、财政税收、军队和警察,并以此保证国家推动社会现代化的过程。就整体上看,这一基本的倾向很长时间一直没有改变[38]。

然而,也正是以这一进路实践现代化以及它在某些方面的成功带来了许多许多问题。在这种秩序重建的努力中,尽管社会可能呈现出有序,但是这种秩序是由国家强制力保证的,秩序与社会的关系缺乏内在的亲和性。这种"法治"无法有效调动个体运用他个人的知识来采取有效的行动,促成人们之间的相互合作,形成、发展、选择更为人们偏好的、有效的

秩序，因此这种秩序缺乏自我再生产、扩展和自我调整的强大动力，也无法对不断变化的社会作出灵活有效的反应。因此，社会显得相当僵化。更重要的是，在这种法治建设的进路中，法律主要不是或不仅仅是作为对国家权力行使的约束而发生的，而是作为强化国家政权的力量对社会改造的工具而发生的。国家权力不仅大大膨胀了，而且社会难以对政治权力的行使构成强有力的制约。特别是在计划经济体制下，一切都被国家统管起来，整个社会的自主管理、规制的空间日益狭小，不仅经济缺乏活力，更重要的是社会中的其他机制调整社会秩序的作用受到了大大的限制，有的甚至被当作“四旧”清除了。在这种条件下，已很难谈论社会内部自发地形成秩序，而且也不会有人去关心和考察社会内部的合作是如何进行的，秩序和规则是如何形成的。以致 70 年代末，安徽凤阳县小岗村的农民不得不以坐牢托孤的决心、以秘密协定的方式开始一场新的变革。

70 年代末以来，中国政府和中国共产党实行了改革开放的基本政策，国家权力开始在许多领域退出，不仅经济建设取得了举世瞩目的成就，而且整个社会也更具活力，社会的空间在扩大，社会团体和职业团体在不断增加。在农村，乡规民约受到了重视，许多企业和行业内部也开始注意逐步积累形成自己的“企业文化”或行业规范。尽管如此，我们必须看到，在法治建设方面我们仍然过分强调国家立法主导，往往以为只要是通过法定程序，以民主方法通过的立法就是社会需要的法律，就可能建立法治。一旦社会中出现了一些混乱，无论是政府官员还是普通百姓，都很容易想到国家颁布立法、加强执法来解决。并且在许多场合，仍然趋向于强调国家垄断的方式来维持秩序。这几乎成为一种思维的定式。例如，当出现“王海现象”时，有关国家机关声称公民个人无权“执法”；当一

些商家尝试以“偷一罚十”这种带有传统意味的规则来警示和处罚某些行为不检点的顾客时，许多政府官员和法学家都声称只有政府才有处罚权。而在这种保护公民权益的正当口号的背后实际上是主张国家对强制力的垄断，是一种对国家权力的迷信[39]。

也正是在这样的背景下，法学界提出了“市场经济是法治（或法制）经济”的口号。表面看来，这种观点强调了法治的重要性，然而其要旨是，不相信市场作为一种制度对于社会秩序形成和规则形成的将起基本的作用，而更相信政府的作用，相信国家立法机关或行政机关以立法形式对市场的干预和规制。我并不一般地反对国家干预，也并不一味迷信市场；在当前中国市场经济的发展和形成中，国家的确起到了甚至必须起重要作用。例如，没有中央政府的大力推动，即使是农民自发创造的联产承包责任制也决不可能很快在全国展开。但问题在于，恰恰因为这种以国家权力的退出的成功改革，容易遮蔽我们的视野，以为这主要是法律或政策的结果，只要政策和法律“对头”（所谓“对头”，不是理解为创造条件促成社会自发秩序的形成，而是理解为国家通过大力干预创造秩序），市场和秩序就可以形成。事实上，以政府的力量构建起来的市场，也可能因为政府的力量而萎缩和缺乏活力；同样，以国家权力推行法治也可能会以另一种方式强化国家的权力，而不是有效地规制国家的权力。

必须强调，尽管现代社会中的法治已经与国家权力不可分离，但从根本上看，法治所要回应的是社会的需要，而不是国家的需要（国家在一定意义上讲，只是社会的一部分）。因此，法治不可能仅仅依靠国家创造出来，也不应当依靠国家来创造。无论立法者有何等的智慧或者法律专家有何等渊博的知识，也无论他们可能是如何没有私利，他们都不可能对中国

这个特定社会中秩序的形成、秩序构成条件和复杂的因果关系有完全的、透彻的并且预先的了解;他们所拥有的知识只能是历史上的或外国的、已经或多或少一般化了的知识,这种知识,即使是《圣经》,那也意味着它不可能同时又是操作手册。在这个意义上,法治是不可重复的,即使我们希望重复某个历史过程,由于时间和空间的不可复制,也不可能。法治的唯一源泉和真正基础只能是社会生活本身,而不是国家。

悖论之四:理想与国情

就总体来看,法治是一种实践的事业,而不是一种冥想的事业。它所要回应和关注的是社会的需要(当然,这并不排除法律在某些情况下可以以变革的方式来回应社会的需要)。然而,当中国近代社会的主要目标是要实现现代化,法律被视为一个建立一个未来的理想社会之工具,用来推行各种激烈或缓和改革并为回应未来社会之际,法律的主要功能就发生了一种根本性的改变。立法者和法学家往往不是强调法律回应社会,将社会中已经形成的秩序予以制度化,而是强调社会回应法律,希冀以国家强制力为支撑来人为地和有计划地创造一种社会秩序,并且主要是以"先进"国家为标准。正是在这个意义上,我们才可能理解"法治"或"法制"何以可能成为一个"建设"的项目,一个以立法数量、受案率、法官的文化程度以及律师的人数等作为衡量指标的工程的项目。

现代社会不可能没有对于未来的一般设想和追求目标,处在不断变动中的中国为保持法律的相对稳定,有时也必须有某种"提前量"。然而,如果法律的兴废、修改的首先并集中关注如何实现国家的"现代化",为了满足未来的需要法律所必须回应的社会现实的问题势必会被遮蔽,甚至被有意识地牺牲了。这种情况下,许多法律势必主要以是否符合理想

的现代化、符合中国即将进入的现代化阶段为标准,强调法律的前瞻性和纲领性。因此,我们看到,就法律的总体来看,当计划经济被社会认为是可能是现代化之路之际,法律关注的是如何建立和保证一种理想化的计划经济的运作;当市场经济被认为是现代化之路,法律又围绕着理想化的市场经济来设计。法律不再是经验性的,成为某个理想的社会、经济制度的逻辑需求的延展,成为一种普适性并且在理论上不容许地方性知识的原则。这势必造成许多法律制定出来之后,难以在社会中实际发挥有效的和积极的作用,而只是一种看上去漂亮的"间架性结构"(黄仁宇语)。

必须认识到,尽管20世纪中国已发生了巨大的变化,但是,中国的最广大的区域仍然是农村,最广大的人口仍然居住在农村,那里的生产仍然是以家庭为主要生产单位的农业经济(50~70年代的集体化仅仅是以行政手段迫使人们一起劳动),基本上是一个熟人社会、乡土社会。在中国的城市地区已经相当程度地现代化了,陌生人的关系增加了,但由于单位制,由于绝大多数普通人的生活世界总是相对稳定的,以及由于大量农民进入城市,熟人社会的行为习性在城市地区也并不罕见,即使是商贸交往上也无法避免熟人关系。在这个意义上,中国城市是一个"关系社会",或者称之为"网络化熟人社会"。在这样的社会中,是不需要现代的那种以陌生人为前提假设的法律的,或者只需要很少这样的法律。如果交易是在熟人之间进行的,或者是交易方保持一种持续性的关系,那么合同就基本是可有可无,强制推行合同程序,就只会成为交易者的一种负担,而不是带来便利[40];假如斗殴者是熟人之间,即使造成了依据制定法可以处罚的伤害,但只要伤害不是十分严重,熟人之间还不准备彻底撕开面子,他们就不大可能像陌路人之间的伤害那样轻易诉诸法院,而会寻求其他方式

解决[41];只要儿子还必须和父母住在一起,他在婚姻上就不可能不考虑父母之命,而如果父母只能而且也准备依赖儿子养老,作为一个大家庭的一员,作为利益相关者,他们也就不可能在儿子的婚姻问题上保持一种自由主义的不干涉态度;只要乡土社会的社交面还比较狭小,那么自由恋爱就必定需要媒妁之言的补充,或者是媒妁之言需要自由恋爱的补充[42];即使知道本村某村民偷盗了国家的电线,但只要"兔子不吃窝边草",那么他的乡亲乡友就不大可能愿意出庭作证支持公诉[43]。在这种条件下,如果强调法律的"现代性",强调回应现代陌生人社会的法律和法治,法律就会与普通人的生活失去联系,而说句也许是愤世嫉俗的话——成为社会的某些利益集团事实上的谋求自我利益的工具(例如,法学家以此获得对立法的影响和社会声誉,律师可以收取更多的诉讼费用),而这样的法治也就失去了其真正的基石。

另一方面,如果法律以移风易俗、改造社会、重组社会为关注,势必带有更大的强制性、压迫性。当然,所有的法律都必定具有、也必须具有某种强制性。人并不会天生就信守合同的,信守合同是一种以社会强制力为后盾的教化的结果;人也并不可能自然而然就遵守交通规则,注意公共卫生,所有这些在现代社会提倡的"公共道德"实际上在某种程度上都必定是社会的强制力影响的结果。然而,当社会现有的秩序尚不具有潜移默化的教化力量,或者社会本身的秩序形成的是与正式法律相悖的另一种教化、养成的是另一种习性,法律要改造社会势必需要有更大的强制力、甚至是公开的暴力才可能得到贯彻。并且,即使运用了更大的国家强制力,法律也仍然会受到抵制,无法真正进入社会,而往往只是停留在字面上。这样的法律,即使目的是为了整个社会的长远利益或未来利益,也难以在短时期获得人们的认同,甚至视这种法律为异己

的压迫力。例如，即使是依据法律、法规在农村集资修路、办学、推行计划生育、建设精神文明村等等，有时也会在意图中的最终受益者那里受到各种抵制，被乡民视为政府的事，与乡民的直接生活无关或关系很小[44]。因此，法律以另一种方式表现出异己性。

悖论之五：普适性和地方性

现代法治的一个重要原则是，除了某些法律认可的某些区分范畴（例如军人、妇女、未成年人、残疾人）之外，在一个国家内，社会对人们的行为要求基本是相同的，人们可以依赖的行为规则、人们必须遵循的秩序规则和社会实际贯彻的规则是基本相同的。这就是法律的一般性原则，也是法律面前人人平等的原则。的确，我在北京如此行为是合法的，到了天津也应当是合法的；我在河北偷窃可能挨 10 大板，到河南也大致如此。如果各地法律不一样，即使每个地区内部规则是一贯的，人人享受同等待遇，流动的人们仍然会感到法律不平等。因此，在市场经济的不断扩展中，在法治的形成中，各国（殖民地国家除外）都有一个打破“封建制”的过程，就是要扫除“地方保护主义”和“胳膊肘向里拐”的现象（而在对外扩张和殖民过程中，则导致以武力为后盾法律秩序的强制性移植（imposition）。

从中国现代化和市场经济发展的要求来看，要逐步消解地方性秩序，法律必须统一，具有普适性。但是，要回应具体社会中纷繁复杂的生活问题，法律秩序和规则又势必是具体的，因此必须具有地方性。这两者之间的矛盾在现代化过程中一直是一个悖论。然而，相比其历史上的西方国家或日本这样地域相对狭窄的国家中，如果这还不是一个“中国的”问题，那么在中国也格外地突现出来。

这不仅指中国的现代化是后发的，要尽快走完西方人在三百年内走完的历程；而更重要的一个基本国情，就是毛泽东同志早在本世纪20年代指出的，中国是一个大国，各地区政治经济文化发展不平衡[45]。尽管这一判断已成为老生常谈，在许多言说者那儿已失去了思考的意蕴，但在我看来，这仍然是今天我们在思考中国法治问题时必须铭记的关于中国国情的基本判断。同样是“国家”，对于在概念层面思考的人来说，它们是同样的一个分析单位。但对于现代化实践来说，同样的国家概念无法掩盖这个概念背后的这一片和那一片疆域的巨大差别。一个大国和一个相对来说的小国在法治统一和确立的难度上会有很大不同。大国意味着有更为繁复的小型社会的秩序体系，意味着形成统一的规则的艰难，也就意味着更漫长的时间，意味着立法者必须考虑更多的即成的地方性秩序的利益，意味着有更多的地方性秩序会以各种方式反抗为了现代化的进程而强加给它们的、据说是为了他们的利益或他们的长远利益的法律，而这些为了现代化的法律至少在目前以及在未来的一段时间内不可能对这些尚未现代化的或正在现代化的小型社会或社区带来利益，甚至可能带来损害或不便。因此，一个社会的地域空间并不仅仅是一个空间的问题，它还意味着形成统一法治的所面临的难度和所需要的时间。

本世纪初的政治经济文化的不平衡的状况已经有了相当大的变化。但这种变化是否足以保证现在在全国实现统一的现代法治，我仍然持一种谨慎的态度。从经验上看，当代中国社会，除了东部沿海和大中城市外，在广大农村甚至许多小城镇，熟人社会仍然是一个不争的事实，尽管这种状况也正在变化。当然，从理论上，假定中国必定走向现代化，中国广大农村的熟人社会将会变成陌生人社会，那么，现代法治的建立作

为一个目标是可取的,也应当争取的。但是,有两个目前我们无法确定的问题,第一,中国的市场经济发展是否必定导致中国农村小型社会的解体(暂且不论这种解体是否可欲的问题),而这并不是一个必定的趋势,特别是考虑到中国农村的广大,不可能出现空前的移民,对这一所谓的历史趋势是否会在中国重演,我目前持慎重态度。我觉得不应当依据一个西方国家现代化历史进程的宏大叙事而低估了中国社会发展的复杂性,以一种过去的、外国的经验代替对中国现实的分析。

第二,即使假定,中国的农村社会也将随着人口的难以想象的规模高度流动起来,最终将陌生化,这可能也需要几十年的时间,而在这一期间,中国广大的农村社会生活的秩序将依据何种模式来制度化?就算这是一个过渡时期,但仍有一个如何过渡的问题。并且,即使在城市,熟人社会问题也并非完全消失了。不仅,新近进入城市的农民的习惯难以在短期改变,而且一些行业当中,由于职业的关系,由于同乡关系,也出现了新的熟人社会。例如,夫妻店式的公司,家族化的商业经营,以及"浙江村"那样的城市居住区。如果真正相信个人的偏好是他的效用的真正衡量标准,如果真正相信在社会互动的制约下每个人的自由选择最终将导致社会福利、财富或效用的最大化,那么即使从社会繁荣和福利的角度出发,我们也应当尊重这种也许并不完全符合现代法治理论的社会现实。至少,我们不应当简单地并轻易地以现代化这一宏大叙事来为由牺牲中国社会目前所需要的秩序。而如何协调现代化的城市和传统的农村社区(这是一个简单化的表述)对法律和法治的需求,这是一个需要中国的法学家和法律家认真面对的问题。无论我们法学家和立法者如何信仰的现代化,信仰现代法治,都是一个无法回避的问题。这并不仅仅是一个技术性的问题,而且也有深刻的道德问题。

三、中国法治的前景

上面所列举的这一系列悖论，仅仅是在中国现代化进程中，由于中国特殊的国情，而形成的一些难题，而不是全部的难题。事实上，本文不试图揭示所有这些悖论，而仅仅以这些悖论为例，试图重新展现和理解中国现代化背景下法治的复杂性、艰巨性、特殊性以及与此相伴的长期性。我不敢说这些难题就其性质来说是“中国的”，但起码可以说，由于其规模来说，这些问题又确确实实是中国的。我们可以看到，即使在学术分析层面上，我们都无法以一个整齐的、简单化了的公式来解开这些悖论，强调现代法治的某一个方面很可能会损害现代法治的另一个同样值得珍重的要素，甚至会损害这一方面得以实现的条件；更何况中国的法治是一个艰巨而伟大的社会实践性事业，是一个社会的秩序重建的过程，而不可能只是一个学术性的活动。

尽管中国的现代法治建设是一个艰巨的事业，然而，我个人认为，中国现代法治形成的一些基本条件也许已经具备。这就是，经过中国人民的百年艰难奋斗，中国的社会转型就总体说来已经基本完成。

经济上，中国社会从小农经济为本已经基本转向以工商经济为本，中国的市场经济的体制正在形成之中，同国际市场联系也日益强化；尽管农村仍然是广大的，许多农村还相当贫困，然而，就总体来说，中国经济已经是以工商占主导地位。政治上，中国已经从一个传统的“文化共同体”基本形成一个现代的民族国家，公民的意识已经开始形成；中国的国家政权的网络已经从清代的县深入到如今的乡，“天高皇帝远”的状况基本改变了，现代民族国家的框架已经大致形成。在文化

上,也许这种变化更为突出,由于白话文,由于现代教育制度的创建,由于广播、电视的普及,由于科学的巨大实际效用以及因此而出现的深入人心,已经从根本上改变了中国的文化。我们看到,除了专门从事与古典文献有关的研究,已经很少有人(包括绝大多数受过高等教育的人)大量阅读经史子集;在当代大学生中,能够阅读外文著作的或能用外语写封信的人可能远远超过能够阅读中国古籍或用古汉语写信的人;电影、电视、流行音乐至少在城市地区所拥有的爱好者在数量上已经远远超过了对传统戏剧和民歌的爱好者。在这个层面上,我们可以说,中国已经基本完成了社会转型。并因此,我们也许可以从一个侧面看到从"变法"到"法治" 的这一流行话语之转变的巨大社会背景。

与中国20世纪的这一巨大变化和成就而言,中国的法治现代化似乎是"滞后"了。尽管从本世纪初,中华民族就开始了一个以修宪立法为标志的大规模的"变法",但到了世纪末,我们又一次面临着大规模的以立法为标志的社会变革。尽管已经制定了大量的成文法,人们却仍然感觉有大量的领域无法可依,即使已有立法的领域,也有不少法律的空白之处,或者是由于法律规定的交叉、重叠和矛盾而成为另一种形式的法律"空白"。尽管现代的法律职业在本世纪初已经出现,但是到世纪末,中国的几十万法官的平均文化程度还只是接近大专,而其中经过法律专业系统训练的还不占多数。就法官的工作而言,他们在许多时候仍然是在解决纠纷,而不是在确认规则。在这个意义上,他们的工作更类似于调解,而不是在审判。有相当数量的基层法院的派出法庭,甚至必须承担不少完全是法律专业之外的工作(例如扶贫)[45]。司法的专门技术远未形成。许多所谓的司法原则都还停留在哲学、社会学、经济学、政治学原理的演绎,甚至是政治口号的照搬。尽管就

总体来说，目前律师的平均文化水平和专业水平要高于法官、检察官的平均水平，但至少到目前来说律师的主要工作仍然不是法律的，而是关系的；关系重于专业能力[47]。

然而，如果从学理的方面来考察，法治的"滞后"在很大程度上并非一个真问题，至少不是一个有意义的问题。所谓真，所谓有意义，在这里是指可以通过人为的努力加以解决或避免的问题。当我们说法治"滞后"，并将之作为一个问题来研究时，我们实际上是隐含地接受了这样一个很值得怀疑的理论前设，即在同一时段内，法治是与社会的政治、经济、文化变革完全兼容的，可以完成共时性的变革。这一前设，实际只是我们的意欲的凝聚；并在一定意义上，与那种要求社会变革的意欲同源：都希望中国在短期内全面完成一个社会范式的转换。而正是这种关于法治的意欲，可能使得我们急切希望以设计变革的方式、政府推动的方式、急风暴雨的方式，以只争朝夕的方式，以群众运动的方式来"建设"法治；而这种方式恰恰是与现代法治本身的要求回应社会、秩序内生于社会、规制社会也规制国家权力的行使、维护社会长期稳定难以兼容和两全的。

因此，正是在这个意义上，我要说，就一个社会的总体看来，制度的形成和确立必定是后续性的[48]。并且，从这一分析的角度来看，从秩序出现、形成和确立的历史演进的可能性来看——而不是从我作为普通人一员同样渴求秩序的意欲来看，20世纪的中国的法治并不存在一个"滞后"的问题。我的这一论断并不是否认法治的必要和迫切，也并不反对各种法治建设的努力，也不否认具体的、地方性的法律制度与社会变革之间的互动关系。我想强调的只是，作为一个现代社会的法治（而不是局部的和暂时的有序）只有在这个社会经济、政治和文化转型并大致形成了秩序的基础上才有可能。法律本

身并不能创造秩序，而是秩序创造法律。

也正是在这一点上，前面提到的20世纪中国社会的巨大变化也许可以说为中国社会现代法治的最终确立已经奠定了最深厚的基础(尽管一个人应当小心下断言的就是当下的历史)。没有这个社会的根本转变，法治就将是对旧秩序的维护，没有这个根本转变，任何字面上先进的法律和法令及组织安排都将只是一纸空文，没有这个根本转变，主要依靠国家强制力建立的“法治”和秩序都将是不稳固的，没有这个根本转变，已经进入了世界性的现代化工程之中的中国人也不会以他们的行动——而不仅仅是语词——参与秩序的，因此也是法治的“建设”。

但是，细心的读者可能会注意我在作出这一断言时用了“也许”二字。这并不是模棱两可，而是因为这种对当下之历史的断言太容易出问题了。事实上，这一判断是无法进行论辩的，无法诉诸于任何东西来论证这一判断是否正确。我无法给出确定无疑的理由说，我确信不是对自己的愿望的一种正当化。在这个意义上，先知是不存在的，先知是当人们偶尔回头一瞥时的一个构建。然而，更重要的是，昔日的历史仅仅构成一个指向，而现实是开放性的，不具有必定性。因此，中国社会的秩序形成，中国法治的确立，并不会“大步向我们走来”。我们面临着20世纪中国法治的许多悖论，而且这些悖论并不会由于我们重视了“法治”，强调了“依法治国”，强调了“有法可依、有法必依、执法必严、违法必究”，或者是作了一些可以数字化的“法治”工作就会消解。

法治话语的流行反映的是对秩序的渴求。然而，秩序的真正形成是整个民族的事业，必须从人们在社会生活中通过反复博弈而发生的合作(广义的)中发生，因此是一个历史的演进过程。秩序需要制定法以及与之相伴的有关机关的实

践,特别是在城市地区和经济活动中;但在许多情况下,制定法和国家的活动甚至并非保持社会秩序之重要。由于人们事实上总是拥有多种可供选择的解决纠纷、进行合作和维持秩序的手段(协商、调解、自助、疏远甚至威胁等),由于获得法律救助高昂的信息费用(法律太多,无法了解),由于律师费用的高昂以及普遍对于律师的不信任(各国均如此,并历来如此),以及政府受人力、财力的限制而不可能向社会提供足够并且“对路”的法律的公共产品[49],制定法事实上对社会秩序的影响并不如同法学家想象得那么大,有时甚至是毫无影响;即使在最好的情况下,它也仅仅是促进人们合作的一种机制。因此,当人们渴求秩序、呼唤法治之际,立法者和法学家的眼光也许应当超出我们今天已习惯称之为“法律”的那些文本以及与之相伴随的国家的活动,而看到任何社会中实际总是存在的那些促成人们合作、遵守规则的条件。“法律制定者如果对那些会促成非正式合作的社会条件缺乏眼力(unappreciative),他们就可能造就一个法律更多但秩序更少的世界”,也许,这句话的主语后面还应添上法学家。

注释:

①Michel Foucault, *The Order of Things*, *An Archaeology of the Human Sciences*, Random House, 1970.

②Robert C. Ellickson, *Order without Law*, *How Neighbors Settle Disputes*, Harvard University Press, 1991.

③Lon Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed, Yale University Press, 1969, p. 106.

④法治的就是规则的统治。这样的法治定义,看起来太平庸了,没有诸如“正义”、“公平”这样一些神圣的字眼。然而,只要仔细考察一

下，我们就会发现，外国学者关于法治的一系列原则（例如，A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Macmillan, 1968, pp. 188～196），提出的法治三原则，大致是，法律必须事先确立，法律面前人人平等，司法决定法律适用；Lon Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed., Yale University Press, 1969，提出了8项原则：法律的一般性、公布、不溯及既往、确定、不自相矛盾、可行、稳定和实际落实；John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, 1980，基本重复了富勒的原则，增加了规则限制的裁量和官员守法两点），实际上都隐含在这里面。例如，法律的一般性（或普遍性）原则，就是说一个法律不能是对个别具体问题的决定，而必须是针对所有人的某一类问题。法律公开的原则，即制定法必须颁布；然而，其核心也许并不在于"颁布"本身这个行为，而在于这个行为——在以文字作为基本的交流手段的社会中——假定可以使人们最便捷地了解法律。这两个原则实际上就是指法律规则便于人们掌握和预测；真正重要的是，人们是否可能依据他们的习惯的行为和一般的智识预测法律将如何要求。事实上，各国的法律实践也总是认为，个人不能以不了解法律而作为违法的借口。又如，法律面前人人平等的原则，实际上就是只有法律的普遍原则的另一种表述形式。因为只有对人们同等适用的法律，才有可能并便利人们了解和预测，否则的话，人们就会因不了解法律对自己的要求是什么，应如何行为，而陷于无所适从的境地。又如法律不溯及既往的原则，也正是因为人们无法依据尚未形成的法律规则来决定自己的行为。而司法独立则被视为规则性得以真正贯彻、落实的保障。

⑤这方面的论述是大量的，可参见，苏力：《法治及其本土资源》，中国政法大学出版社，1996年，第7页，注16所引的部分法学家的观点。

⑥比较细致的论证，见朱苏力："阅读中国市场经济的秩序"，《公共论丛》，三联书店，1996年。

⑦中西许多学者在讨论法治时往往追溯到古希腊的制度或古希腊罗马学者的论述，似乎法治是一脉相承的。在我看来，这是一个错误。这里有两个方面必须分清，一个社会的法治或法制如果能够建立或形成，最根本的是这种法治或法制大致满足了社会的需要，而不是因为它承继了先前的制度；但是，法治的形式或制度安排以及对其正当性和表

述可以借鉴甚至套用前代的。因此,历史是作为智识的资源而被制度创建者运用的。尽管如此,历史的承继并不构成自然科学意义上因果关系;否则的话,这种话语就无法容纳人的能动性。

⑧参见,Richard A. Posner, *The Economics of Justice*, Harvard University Press, 1981,特别是第7、8章。波斯纳在分析传统社会的法律与信息成本的关系时提出功能性关系是相反的。他认为,恰恰是因为传统社会内人们为获取信息成本太高,才形成了没有"隐私"的熟人社会。波斯纳的分析就强调信息费用和人际关系的相关联系作为一种分析模型是言之成理的;但是,从社会的演变历史来看,世界上的人并不是首先均匀分布,然后因为信息费用问题而结合成为群体的,而是,因为首先由于自然血缘和地缘限制结合成群体(首先是家庭)而节省了信息费用的。

⑨"一种行为触犯某种强烈的、十分鲜明的集体情感就构成了犯罪"。迪尔凯姆:《社会学方法的准则》,狄玉明译,商务印书馆,1995年,第85页;又请参见,Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Adams, 1962。

⑩由于乡土社会中人的范畴与现代社会中人的范畴并不相同,因此,乡土社会的法律实施在今天的人看来是不同等的。但是,这里涉及到的是一个关于什么是同等人的"知识型"问题。现代的人的范畴是与现代市场经济相联系的,是现代市场经济的结果,并服务于现代的市场经济;而且,即使如此,现代人的范畴也是有所区分的。例如许多法律对未成年人以及其他许多范畴的人就有不同的规定。

⑪《文化、权力与国家—1900~1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,特别是第1章。

⑫强世功:"乡村社会的司法实践",《战略与管理》,1997年第4期,第103页。

⑬《古代法》,沈景一译,商务印书馆,1959年。

⑭《旧唐书》卷6,中华书局,1975年,第2139~2140页。

⑮参见,Ellickson,前注,特别是第10章的分析。

⑯参见,Tung-Tsu Chu, *Local Government in China the Ch'ing Dynasty*, Harvard University Press, 1962,特别是第7章。

⑰吴晗、费孝通等:《皇权与绅权》,天津人民出版社,1988年。

⑱例如,梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社,1987年,第18~20页。

⑲参见苏力:"从契约理论到社会契约理论",《中国社会科学》,1996年3期,第86页及注。

⑳Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, transl, by F. Lawrence, MIT Press, 1987, p. xix.

㉑尽管人类历史上,也曾经有过大规模的"立法",但是,以前的"立法"更多是对习惯法的汇纂,只有近代以来,由于政府需要对社会的组织管理,才出现了专门的立法机构,开始了大量的现代意义的立法;见,F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, University of Chicago Press, 1973。

㉒罗·庞德:《通过法律的社会控制·法律的任务》,沈宗灵、董世昌译,商务印书馆,1984年。

㉓Michel Foucault, *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, Random House, 1970。

㉔学者通过计算机进行的博弈论实验研究表明,"针锋相对的战略只有在一套高度限定的条件下才能运作。"参见,Ellickson,前注,第9章。

㉕例如,无论是绝对主义的霍布斯还是自由主义洛克,在勾勒他们心目中人类从自然状态进入社会或国家时,都反复强调必须放弃个人的自由决定和实施个人决定的权力。洛克认为,正是个体的这两种基本权力之集合,构成了国家的立法权和执行权(包括司法权)的真正基础。参见,霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎延弼译,商务印书馆,1985年,第133页以下;洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆,1964年,第78页以下。韦伯更明确指出了这一点,"现代国家是一个组织统治的、强制性的联合。国家已经成功地追求垄断合法化的运用暴力,作为在一个区域内统治的手段";Max Weber, *Essays in Sociology*, transl. by H. Gerth and C. Wright, 1958, p. 78。

㉖参见, Anthony Giddens, *The Nation - State and Violence*, Polity Press, 1985. 必须强调的是,我在这里并不是试图"真实地"描述这一历史发展

的顺序，也不是试图发现社会变化的内在的“因果关系”，重建一种宏大的历史叙事（任何描述都将注定是不完整的，因此是“歪曲的”），而仅仅试图辨析阐发这些同时出现的历史现象的结构性联系。我们完全可以从近代早期的西欧社会的世俗化或社会分工或城市的出现或其他重大社会现象的出现为进路展开这一现代化的画图，而并不影响这一结论。

㉗这是目前中外都相当普遍流行的关于现代法律和法治的话语。例如，诺内特和塞尔兹尼克就将现代的、他称之为自治型法律视为对传统社会中的压制型法律的回应和改善，而他们所预想的未来的回应型法律又将是对自治型法律的不足之补充；这种观点，表面看来强调了法律对社会的关系，实际上隐含了一种法律历史发展的目的论，更多强调了法律的变化是对自身的完善。见诺内特、塞尔兹尼克：《转变中的法律与社会》，张志铭译，中国政法大学出版社，1994年。

㉘毛泽东在20世纪30年代就指出，自1840年鸦片战争以来的中国人民的革命是世界革命的一部分。见《中国革命和中国共产党》、《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社，1991年第2版，第647页以及第666~672页。

㉙㉚《上清帝第六书》。

㉛参见朱苏人：“法本质理论的接受与中国传统的‘法’和‘法治’”，《比较法研究》，1997年第2期。

㉜马克思：《资本论》第3卷（下），中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局译，人民出版社，1975年，第894页（着重号为引者添加）。恩格斯在谈论法律起源时，也提到了时间的构建性作用，“在社会发展的某个很早的阶段，产生了这样的一种需要：把每天重复着的生产、分配和交换产品的行为用一个共通规则概括起来，设法使个人服从生产和交换的一般条件。这个规则首先表现为习惯，后来便成了法律。”《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1972年，第538页（着重号为引者添加）。

㉝例如，萨维尼认为法律的发展和语言的发展更为相似，是历史地构成的（萨维尼：《论当代立法和法理学的使命》，《西方法律思想史资料选辑》，北京大学出版社，1983年）；而霍姆斯认为普通法是一个民族多少个世纪以来的故事；有许多“荒谬的”制度，例如“对价”，是由于其历

史而获得不可改变的法律地位(Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Common Law*, *Little*, *Brown and Company*, *1948*);又如,哈耶克提出了社会自发性秩序的演化理论(*F. A. Hayek*, *Law*, *Legislation*, *and Liberty*, 3 vols. University Chicago Press, 1973 ~ 1979)。

㉞同前注;又见 F.A.Hayek, *New Stdudies in Philosophy*, *Politics and Economics*, *and the History of Ideas*, University of Chicago Press, 1978, pp.8 ~ 9.

㉟孟德斯鸠:《法意》,上册,商务印书馆,1981年,第3、7页。

㊱一个典型的例子是清末立宪,几乎所有的人都认为只要实行了立宪,就可以迅速地富国强兵。见,萧功秦:"近代中国人对立宪政治的文化误读及其历史后果",《战略与管理》,1997年第4期。

㊲《乡土中国》,三联书店,1985年,第59页。

㊳在这个层面上看,计划经济体制在中国自50年代至80年代间的建立,具有其内在的历史必然性和合理性,而不能仅仅视为一种政治决策的"失误",也不仅仅是对苏联模式的天真效仿。

㊴这并不意味着我就完全同意王海"知假买假"的做法,或者某些商家在执行"偷一罚十"时可能出现的过度,我所反对的是社会秩序的建立和维持国家的垄断。

㊵这并非中国的特点,即使在西方发达国家的工商经济中,也有这种状况。例如,麦考雷1963年的实证研究发现,在美国威斯康星州,经常交往的厂商之间有60% ~ 75%的经济活动并不通过合同,而是依据公平交易(fair dealing)的规范,并且这种商业规范与合同法同样有效。见 Stewart Macarlay, "Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Staudy," *American Sociological Review*, vol.28, 1963;以及"The Use and Non-use of Contracts in the Macufacturing Industry," 9 *Practical Lawyer*, Novemeber 1963.

㊶因此,秋菊对村长打伤其丈夫只是要个"说法",而不理解为什么"把人给抓了"。参见苏力:"现代法治的合理性和可行性",《东方》,1996年3期。同样,婚内强奸尽管应当受到谴责,却很少被真正定为犯罪;而且除了夫妻决心彻底分手,甚至无人报案。因此,即使是"公正"的法律终究还是要受到当事人之选择的限制。

㊷因此,城市人的婚姻似乎比农村人更为"自由"。然而,这并不是

由于对于人们对"权利"的认识或者是"法治观念"不同的产物,在我看来而更多是社会生活的制约条件不同的产物。

㊸因此,所有国家在法律上都允许不同程度的"子为父隐,父为子隐";而其功能在于保护社会最基本的社会组织和秩序,因此也就是维护社会的秩序。参见范忠信:"中西法律传统中的'亲亲相隐'",《中国社会科学》,1997年第3期。

㊹乡民的感觉并非完全没有道理。如果放在现代化的大背景下,所有这些乡村的经济、政治和社会文化建设及改造中,又的确带着浓厚的建设现代民族国家的色彩,是为了增强总体的国家的经济实力,建立现代民族国家的意识形态,增强国家的社会动员能力,当我们看到那偏远的山村小学依旧使用着国家统一规划的教科书,举行升国旗、唱国歌的活动之际,我们看到的并不仅仅是"文化下乡",还有国家权力末梢的延展,看到了中国是从一个文化的共同体变成一个现代民族国家中无数事件中的一个。用小说和电影《凤凰琴》中的山区教师张英的话来说,是山区小学的艰苦生活使他"第一次听懂了国歌"。

㊺《中国革命战争的战略问题》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社,1991年第2版,特别是第三章第二节。但是毛泽东的这一分析判断至少在井冈山时期已经形成并构成他对中国革命的一系列决策的基础性判断之一。可参见毛泽东写于1928年至1930年的《中国的红色政权为什么能够存在》、《井冈山的斗争》、《星星之火,可以燎原》等文。

㊻关于中国目前法官的现状,可参见贺卫方:"通过司法实现社会正义:对中国法官现状的一个透视",夏勇主编,《走向权利的世代》,中国政法大学出版社,1994年,第212~284页。

㊼关于中国律师业的发展和现状,可参见张志铭:"当代中国的律师业:以民权为基本尺度",夏勇主编,《走向权利的时代》,中国政法大学出版社,第135~208页。

㊽这并不是否认法律在某些时候可以作为社会变革的工具。这里首先要区别法治与具体的法律,其次是要区别已经成为制度的法律和意图成为制度的立法;作为变革工具之立法具有成为制度的潜能,但未必能成为制度,它必定要经受时间的检验和公共的选择。

㊾即使不谈法律所要求的普遍性与地方习惯可能有矛盾的问题,

就中国目前农村地区来说，一般是一个方圆几十里、人口10余万的乡设一个派出法庭，审判人员2～3人，一名事实上号称专职实际并非专职的司法助理员，没有什么现代化的交通工具和通讯工具；在我所了解的一些山区法庭，法官们甚至自行车都没有(根本用不上)。

6

中国进入教育世纪



杨东平 北京理工大学高等教育研究所副研究员。有著作《通才教育论》、《城市季风》等。

一 中国教育发展的现状
二 教育的边缘化状态
三 传统教育的复活与强化
四 教育的非人文化倾向
五 大学精神的式微
六 走向教育现代化

教育作为一个社会的文化系统，对于社会现代化具有至关重要的作用。一个民族对待教育的态度决定着它的未来。作为一个具有强大传统和悠久历史的教育大国，中国能否在新的世纪中重新焕发出民族的智慧和活力，是中国教育和中华民族正在面临的巨大挑战。

一、中国教育发展的现状

1. 20世纪教育现代化的历程

中国新教育的建立和发展，基本是20世纪的事。在某种程度上，甚至可以说中国20世纪的历史是从教育变革开始的。

虽然在1898年"百日维新"期间，光绪帝采纳了维新派的建议，发布了废除八股试帖取士等18条教育改革上谕，但其真正实行是在1900年"庚子事变"后，清廷被迫实行的"新政"

改革。1901年,清政府下诏改革科举,废止八股文程式;1904年,颁布《奏定学堂章程》,即我国第一个现代学制"癸卯学制";1905年,正式宣布废止科举制度。在中国实行1300余年的科举制遂告结束,它成为清廷崩溃的前奏。

这只是一个幼稚的起点——中国的现代教育从无到有,开始了艰难的现代化之旅。它所背负的,是有着数千年历史的传统教育的重负;它所面对的,是世界先发达国家的示范和挑战。对传统教育的态度和对外来教育的态度便成为中国教育现代化要回答、解决的基本矛盾和基本问题。

20世纪中国教育的历程被均匀地一分为二,大致是上半叶学习美日、下半叶移植苏联的历史。20世纪上半叶,参照日本、美国学制建立起新的教育制度和学校制度。1922年颁布的"壬戌学制"所确定的中小学"6-3-3"学制(小学6年,中学初中、高中各3年)沿用至今。它所确定的"适应社会进化之需要"、"发挥平民教育精神"、"谋个性之发展"、"注意生活教育"等原则,深受当时世界性的进步主义教育运动的影响。它甚至确定了在中学实行选科制,以发展学生的个性——直至90年代,我们的许多重点中学还达不到这种理想。以北京大学为代表,现代大学作为现代社会的"轴心机构",现代知识分子作为社会参与的主要力量,现代教育马上显示出在社会变革中的特殊作用。五四新文化运动也造就了一个博大恢弘、群星璀璨的教育空间。产生了如蔡元培、陶行知、黄炎培、梁漱溟、晏阳初、梅贻琦、蒋梦麟、陈鹤琴、舒新城、雷沛鸿、俞子夷等一大批贡献卓著的教育先驱。

1949年之后,在新的社会环境和历史条件下,中国教育迅速改变了方向。与新的意识形态、建立计划经济体制和实现工业化的要求相适应,按照苏联模式改造和重建教育。教育被纳入国家高度集中管理、与国民经济建设密切配合,从事

人力资源开发的轨道。迅速发展的教育成为民族自豪感的来源之一，为50年代的工业化提供了相应的人力资源；与此同时，因强烈的国家功利主义的导向，在教育结构、教育价值方面出现了重理轻文、重高等教育轻基础教育、重专门教育轻普通教育的严重倾斜。这一时期教育的另一特点，是其极其强烈的政治化倾向，教育成为阶级斗争的主要工具，并进而被政治所摧毁。

因而，1949年之后的中国教育可以明确地分为三段：

“文革”前十七年的教育。它是以高度政治化、全盘移植苏联的教育体制、强烈的国家功利主义价值、较严格的学校教育等为主要特征的。

“文革”期间的教育。从1966年停止高考制度始，学校教育一度被停顿，大学停止招生，这在20世纪的文明史上是罕见的奇观。“文革”中期，各级学校恢复教学，采取种种激烈、极端的“教育革命”措施。

改革开放新时期的教育。1977年重新恢复高考，标志着一个新的历史时期的开始。它在重新确立知识和人才的价值、重新燃起全民族的教育热情的同时，又导致了应试教育的严重弊端。总的来说，这一阶段教育发展的成效大于教育改革。90年代以来，中小学教育开始矫正应试教育，高等教育进行以提高办学效益、教育质量和面向社会办学为主要内容的改革。

2. 90年代的教育发展

自1986年颁布《义务教育法》，提出普及九年义务教育的目标，到1995年底，全国已有91%的人口地区普及了初等义务教育；已经普及九年义务教育的县（市、区）达1025个，约占全国36%的人口地区。小学学龄儿童入学率达98.5%，小学

毕业生升学率达到90.8%。初中义务教育有较大发展,初中在校生4727.51万人(其中普通初中在校生4727.51万人,职业初中在校生69.7万人)。初中毛入学率78.4%,初中毕业生升学率51.8%,比上年增长4个百分点。

全国高中阶段教育(包括普通高中、职业高中、中专、技校)在校生共1652.44万人,毛入学率33.6%。经过80年代以来中等教育结构的调整,高中阶段职业教育获得较大发展,各类职业教育的在校生与普通高中在校生之比为43.2:56.8。

高等教育在中国一直是发展最快的门类,在80年代经历了高速发展,普通高校招生年平均增长率为7.5%。1978年,高等学校总数为598所,当年招生40.1万人,在校生86.7万人。1995年,高等学校总数为1054所,普通高校招生92.6万人,招收研究生5.11万人,在校本专科生数290.6万人。与此同时,成人高等教育也获得较快发展,包括广播电视大学、职工高等学校、管理干部学院、教育学院、函授部、夜大学等多种类型。1995年,成人高等学校达1156所,在校生数达257万余人。这意味着,普通高校和成人高校合计在校生约548万人,在校生占同龄人口(18岁至21岁)的比例约为3%左右。

根据规划,到2000年,全国普通高等学校和成人高等学校本专科在校生达到630万人左右,其中本科生180万人,专科生450万人。在校生占18~21岁学龄人口的比率上升为8%左右①。

90年代以来的教育发展具有以下一些特点:

"八五"期间,与发展市场经济和社会转型同步,中国教育经历了深刻的变化。一方面,教育的外部环境开始有所好转,一些经济发达地区已经认识到发展教育的重要性,教育正在逐步走出困境,但教育的战略地位尚未建立。高等教育开始

改革条块分割的旧体制,但尚未真正突破。另一方面,在经济压力和市场导向下,一些地方、学校的教育行为发生扭曲,教育品质发生变异应试教育仍很严重。

(1)走出低谷:教育开始升温

90年代初,在经济大潮的冲击下,疲弱不堪的教育产生严重滑坡,出现了中小学生大量流失辍学,以及教师大量流失的严重局面。大致从1993年起,教育发展的外部环境开始有所改善和恢复稳定,教师的社会形象和职业声望回升,师范院校的生源开始改善,学生学习的热情再次高涨。

1995年全国普通高等师范院校计划招生15.4万人,第一志愿报考数和达到录取分数线的比例分别62%和109%,而1992年这两个数字仅为53%和79%。新的一轮考研升温是从1994年开始的,1996年达到高潮。1996年全国招收研究生4.6万人,而报考硕士研究生的达20.4万人,比1995年增加31.8%,是1978年恢复研究生招生制度以来报考人数最多的一年。显著特点之一是在职人员报考激增,北京地区考生在职人员高达55%。不仅报考研究生升温,成人高考、自学考试等也十分火热。上海已连续两年出现成人高校生源急骤上升的势头,1996年上海市成人高校招生报名人数达4.7万人,创9年以来的最高记录。全国高等教育自学考试也创下最高记录,1996年上半年考生总数达435万人,与1995年下半年相比,增幅达12.7%②。

一系列调查表明,前些年困扰人们的"体脑倒挂"的不正常现象正在成为过去,教育程度已与个人收入密切相关。中国人民大学舆论所的调查显示,初中学历的年收入为3360元,高中学历为4220元,大专学历为5040元,大专以上为6600元。

(2)高等教育的重组

由于我国目前的高等教育是在50年代初移植苏联模式，根据计划经济体制的需要而建立的，条块分割的体制和部门所有制，造成学校、专业重复设置，学校规模偏小，教育效益低下，学校封闭办学，脱离社会的实际需要等严重弊端。90年代以来，高等教育的改革出现了具有实质性的动作，通过高校下放、共建、联合办学，突破部门办学、行业办学的弊端，实现教育资源的优化配置，提高教育效益。

克服这种弊端的途径，一是部分部委所属院校下放地方管理，原外经贸部所属的北京外经贸大学交由北京市管理，成为实行这一变革的第一所高校。此后，上海对外贸易大学也下放给上海管理。

二是部委院校与地方高校"共建"。例如北京航空航天大学与北京市全面合作，联合办学；国家教委所属的复旦大学、上海交通大学和上海外国语大学与上海市政府共建。

三是高校合并。自1994年四川大学与成都科技大学合并，成立四川联合大学以来，各地出现了联合办学的潮流。例如地处扬州、江苏省属的江苏农学院等7校联合组成扬州大学；江西大学与江西工业大学合并成立南昌大学。上海工业大学等四校联合成立上海大学。吉林省延边地区的5所高校合并成立新的延边大学。河北省将医科、农林、经贸类三组8所按专业性质合并为3所高校，1996年又将师范和工科类两组7所院校正式合并为2所高校。

四是高校之间合作办学。例如广东的华南理工大学等3所部属高校与省属的华南师范大学等六校合作，在不改变领导体制和投资渠道的情况下，在教学、科研、师资、后勤服务等方面进行合作。地处哈尔滨的东北农业大学、东北林业大学、黑龙江大学、黑龙江中医学院也正式签订了4校合作办学协议。上海西区分属不同管理部门的上海交通大学等6所高校

组成“联合体”,实行图书资料可跨校借阅,教师互聘、跨校进修,共建交叉学科,合作科研,合办大学生活动等等。

经调整后,全国的高校总数减少,办学效益上升。1990年,我国有222所规模在1000人以下的普通高校,其中规模在300人以下的有58所,到1995年,已分别减少为142所和19所。1995年底,全国普通高校总数1054所,比上年减少26所。在校生由上年的2591人提高为2757人。若将各类学生折算为本专科生,则1990年普通高校的生师比为6.3:1,1995年为8.90:1。然而,目前实行的“共建”、合并等措施仍未真正触动和打破部门办学的体制,因而这种努力仍然是尝试性的。

此外,高等学校纷纷实行面向社会、面向市场的招生和毕业、就业制度改革。

从90年代初起,高校开始招生和毕业生就业制度的改革,逐步实行学生缴费上学、大多数毕业生在一定范围内“供需见面”、“双向选择”。从1994年起,高等学校实行招生“并轨”改革,以改革此前高校招生中实行公费和自费两种录取标准和管理办法的“双轨制”。1997年,所有高校基本均实现招生并轨,大学招生按统一标准录取,大学生全部交费上学。从而结束了国家包办高等教育、大学生免费上学的历史。上大学由此将成为一种对自己实行教育投资的个人行为。它不可避免地要求改变以前大一统的、完全按照国家意志制定的教学内容,而适应社会发展的需要和市场的变化。

(3)教育多元化格局开始出现

体制外教育有较大发展

改革开放以来,包括企业、私人、民主党派和社会团体、海外侨胞和境外机构等创办的各类教育,正在打破国家包办教育的传统格局,拓宽了教育空间,教育经费来源逐渐多样化。

这种体制外教育在广东、上海等经济发达和开放地区发展尤为迅速。

90年代以来，全国各地出现了一大批民办、私立的幼儿园和中小学，包括一些高收费、高档次的所谓“贵族学校”。国家教委将各类体制外教育统称为“社会力量办学”，其中既包括民主党派等社会团体、农村和街道集体举办的教育机构，也包括严格意义上的私立教育。由于概念、统计口径的不一致，关于体制外教育一直缺乏准确的资料来源。

据报道，至1993年底，全国有民办幼儿园16 990所，占全国幼儿园总数的10.3%；民办小学4030所，占0.6%；民办初中555所，占0.8%；民办普通高中296所，占2%。总体而言，民办中小学仅占中小学总数的0.5%左右。另据国家教委主管干部称，高收费学校在整个民办学校中只占极少数，约5%左右。上海市到1995年9月，共有民办中小学58所，在校生1.57万人；民办幼儿园19所，入园幼儿0.3万人③。

广东省社会力量举办的各类高等教育机构达几百所，为国家承认学历的有8所，发放结业证书的大学有三十几所。上海共有8所民办大学，其中自1992年以来开办的就有7所。

中外合办的高校和高等教育机构也正在出现。截至1996年6月，上海共有与海外合作办学机构49所，合作国家和地区包括美、日、澳、英、法、韩、欧洲联盟、荷兰、瑞典、新加坡，以及香港和台湾。办学层次包括从幼儿园到高级中学、中等职业技术学校、成人教育学院和高等教育机构。

1997年8月，国务院颁发了《社会力量办学条例》，为社会力量办学提供了法律规范。根据国家教委负责人介绍，1996年，全国社会力量举办的教育机构约5万余所，其中：幼儿园24 466所，普通小学2920所，职业中学568所，中等专业

学校799所,具有颁发学历文凭资格的高等学校20所,不具有颁发学历文凭资格的高等教育机构1100余所。社会力量举办的各类教育机构在校生约980万人,有专职教工40万人[4]。

但是,总的来说,我国社会力量办学的规模和能力还比较弱,还需要继续开放教育空间,鼓励社会资源向教育领域流动。

区域教育格局的出现

90年代以来,市场经济的发展、地方教育权力的增加,使教育发展也呈现不平衡发展和地区差别。内地大多数地区,东南沿海地区,珠江三角洲地区呈现三种不同的面貌。

广东作为中国经济改革先行一步的发达地区,以赶超亚洲"四小龙"为目标,制定了教育加速发展的计划,采取大幅度增加教育投入、提高教师待遇的新措施。计划1995年完成扫盲,1997年基本实现普及9年制义务教育,2010年基本普及高中阶段教育,高校在校生年均递增8.1%。其发展教育的特点和思路是:通过教育市场的发育,通过市场机制实现教育资源、教育体制和教育机制的多样化,充分吸引社会力量办学,极大地丰富教育资源,实现多层次、多形式、多渠道办学的方针,地方大学、私立中小学发展较快,教育内容与产业结构、劳动力结构和经济生活结合密切。尤其是适应地方经济发展的高级专门人才的需要,县市一级自筹经费举办了一批地方大学,被称之为华南的"新大学运动"。

上海、江苏、山东等东南沿海地区,基础教育水平较高,教育思想整体水平比较先进,教育教学改革、实验较为活跃。上海以浦东开发、加速经济建设为契机,根据地方社会经济发展的实际需要优化城市的教育结构、学校布局等,在教育教学改革上也颇有成效。其特点是在现行体制的框架内,努力活跃

教育气氛,改善教育品质,拓展教育空间。近年来,在突破应试教育体制上,采取了一系列有效措施,如取消重点初中,实行小学、初中九年一贯制教育等等,走在全国之前。

北京、华北和内地的大多数学校,仍在传统的教育氛围中,较少地方特点和个性,教育与地区经济发展的有机结合仍较薄弱,在农村教育中这一问题尤其突出。

二、教育的边缘化状态

在整个90年代,中国教育令全社会最为关注的,也许并不是高速发展的教育成就,而是它严重的生存困境。低于发展中国家平均水平的教育经费、不断流失的教师队伍、辍学流失的学生、体脑倒挂的现实等等,成为持续不衰的社会焦点话题。在政治术语中处于"战略地位"的教育,用经济学家的话说是"剩余财政";用学校教师的话说,只是"略占地位"。社会性的救助活动"希望工程"成为一种令人难堪的"补充";虽然我国颁布的《义务教育法》明确规定了各级政府实施义务教育的责任,但事实上它们并未依法承担这一责任。

教育战略地位的落实与否,归根结底体现在教育经费上。1992年颁布的《中国教育改革和发展纲要》和1996年颁布的《教育法》都规定了教育经费与经济同步发展的方针。《纲要》提出的原则和具体目标是"逐步提高国家财政性教育经费支出占国民生产总值的比例,本世纪末达到4%";"中央和地方政府教育拨款的增长要高于财政经常性收入的增长,并按在校学生人数平均的教育费用逐步增长";"要提高各级财政支出中教育经费所占的比例,'八五'期间逐步提高到全国平均不低于15%"。

"八五"期间的教育经费的绝对值有了很大的增长,全国

教育经费总支出从1991年的731.5亿元增长为1995年的1877.95亿元，增加了约2.6倍。在此期间，各级学校办学条件和教师待遇均得到不同程度的改善，中小学危房、教师住房等突出问题得到较好的解决或缓解。1994年，全国教育经费总支出比上年增长40.46%，国家财政性教育经费支出比上年增长35.38%，是1990年以来教育经费增长最高的一年。1995年，全国教育经费总支出为1877.95亿元，比上年增长26.14%，其中国家财政性教育经费(包括各级财政对教育的拨款、城乡教育费附加、企业办中小学支出及校办产业减免税等)支出1411.52亿元，比上年增长20.16%。各级政府教育投入的总水平均有较大幅度的增长，各级学校学生的生均事业费支出和生均公用经费也有增长。

然而，国家的教育经费支出仍然没有达到《教育法》和《纲要》规定的指标，一些重要指标甚至还有所下降。在一些年份，教育经费的增长速度仍然低于财政支出的增长速度。1991年、1993年，中央和地方政府预算内教育经费拨款增长速度相对低于财政经常性收入增长速度。1993年预算内教育经费支出占财政支出的比例也比上年下降0.72个百分点。近几年来，虽然统计显示的生均教育费用都有不同幅度的增长，但由于教师工资增加和物价两位数的上涨，生均公用经费并没有实质性的增长，教育经费短缺的情况并没有得到缓解。各类教育生均公用经费增长速度普遍低于物价上涨速度，还有相当部分地区生均公用经费出现不同程度的减少。

最突出的表现，是国家公共教育经费占GNP的比值不仅没有增加，还有所下降。自80年代以来，国家公共教育经费占GNP的比值，一直在2%上下徘徊，1992年国家公共教育经费占GNP的比值为3%；此后持续下降，1993年为2.76%；1994年为2.52%；1995年为2.46%。根据1992年制定的《中

国教育发展和改革纲要》的规定,到2000年这一比例应达到4%,而这只相当于90年代初发展中国家的平均水平(为4.1%)。1995年全国预算内教育经费支出占财政支出的比例也比上年下降0.02个百分点[5]。

自1992年起,全国出现大面积拖欠农村中小学教师工资的严重情况,一直未能彻底解决。据1993年9月的不完全统计,全国拖欠中小学教师工资达14亿元,涉及二十几个省、市、自治区。由于教师待遇偏低,各级学校教师流失严重。这种情况到1994年略有好转。但直到1995年第一季度,全国仍有17个省、区报告拖欠中小学教师工资约10亿元。到第二季度,有16个省、区报告有拖欠,数量高达13.3亿元。一般认为,造成这一现象的原因,不仅仅因为地区经济落后,主要还在于管理体制不顺,职责不清,执法不严。

时至今日,虽然教育在社会生活中有所升温;但教育的基本困境并未改变,教育经费不足仍然是困扰中国教育发展的基本问题。尤其在广大农村地区,这一问题更为严重。80年代以来,在几次经济建设的热潮中,都同时伴随教育的严重滑坡。其所显示的教育在社会发展中的边缘状态,具有值得认识的深刻意义。

一方面,在传统的社会发展观和工业化模式中,与经济生产相比,对开发人力资源的投资始终处于相当弱势的地位。"穷国办大教育"的现实成为我们投入不足天然合理的理由。然而,诚如经济学家所说:一个国家和一个家庭一样,钱总是不够花的,关键看你怎么花。这取决于决策者对事物重要性的认知排序。很可惜,在这方面,许多人的选择并不如勒紧裤带供子女上学的农妇更为英明和更有远见。在有限的教育投资中,其分配和使用长期以来也并不合理,国家和地方政府的教育投资大多数投入直接与专门人才培养相连的高等教育。

而国内外的一系列研究均显示，在发展中状态，对初等教育的投资回报比高等教育要高得多。

另一方面，在国家财力相对贫弱的情况下，理应通过开放教育最大限度地调动社会资源，而中国本来就是个具有高涨教育热情和教育传统的儒教国家。90年代以来，国家一直在探索增加教育投入、多渠道筹措教育经费的路子。目前，除了各级政府的教育投入之外，多渠道集资的途径主要有：适应税制改革，进一步完善教育费附加征管办法，按照分税制原则，各省、自治区、直辖市可开征用于实施义务教育的地方税种；鼓励集资办学和捐资助学；收取非义务教育阶段学生的学杂费；对校办产业实行税收减免、贷款优惠；建立各级教育基金，广泛吸收海内外捐赠。

国家包办教育和高度集权的管理体制，目前虽然有所松动，但仍然是很初步的，其背后的真正障碍，可能来自意识形态。如果我们仍然沿袭将学校和教育视为阶级斗争阵地的陈旧思路，那么我们就不可能真正开放教育，从根本上改变教育积贫积弱的局面。此外，还应当看到，建国以来包括教师在内的知识分子待遇的持续下降，是一种既定政策的产物。虽然其所产生的政治路线已被否定，但这一政策却依着某种惯性仍然在发挥作用。

然而，教育的疲弱原因并不完全来自外部。中国的教育问题还有另外一面——中国的教师待遇在世界各国中固然是相当低的，但中国的教育效益也是相当低的，大学和中小学的师生比、教师的授课时数等，都大大低于世界各国。部门所有制所造成的教育浪费、效益低下相当严重。各级公立学校的弊病——人浮于事、机构臃肿、效率低下等等，与国营企业十分相似。然而，我们至今并没有按照质量和效率的原则在教育体制和办学体制上进行具有突破性的改革。这是教育仍然

缺乏活力的深层原因。

三、传统教育的复活与强化

长期以来，教育经费、教师待遇、办学条件等严峻的生存压力和恶劣的外部环境，在很大程度上掩盖了教育自身存在的问题。其中一个真正严重的问题，是80年代以来的教育现实中——愈演愈烈的应试教育。

中国虽然有源远流长的教育传统，有全社会尊师重教的风气和全民族高涨的教育热情；然而，未经更新转换的传统文化资源并不能自动地成为社会现代化的动力，有着1300余年历史、根深蒂固的科举教育的传统，经常会以不同的形式附在现代教育的体上，适时地复活作祟。因而，对传统教育的批判和改造一直是中国现代教育建立以来一个基本的主题和任务。

在本世纪上半叶，五四时代的知识分子曾做出不懈的努力，通过引进西方现代教育思想和各种教育改革的实践，探索教育现代化之路。在五六十年代，对传统教育最激烈的批判者是毛泽东。事实上，当时的各种教育改革和教育革命，是在他个人的直接推动下进行的。他以不妥协的姿态激烈批判传统教育的弊端，而这种批判显然是切中时弊的，是与20世纪以来现代教育的价值和精神方向一致的。如主张教育平等，面向广大劳动人民办学；反对理论脱离实际，反对陈旧、僵硬的传统教育方法，主张缩短学制、减少课程、改革考试制度、学校面向社会办学、学生参与教学过程、结合科研和生产实际组织教学等等。事实上，他同时反对着两种传统：中国封建时代的教育传统和西方18、19世纪形成的学校教育传统，后者在50年代的中国是以凯洛夫的教育学出现的。在西方，它也是

一种传统教育,并已为20世纪初波澜壮阔的进步主义教育运动所转换更新。两者十分相似的具有“教师中心、教材中心、课堂中心”的特征,崇尚书本和理论知识,忽视人的生长和发展,脱离实际生活。问题在于,毛泽东所使用的方法和手段却基本是错误的。在“以阶级斗争为纲”的思想指导下,用政治运动冲击教育,用政治批判代替教育批判,打击、伤害了广大知识分子,当他热衷于用“革命”的手段反对旧的传统时,未能站在更高的历史起点,也没有凭借更为现代的思想、文化和组织资源。当“文革”结束后,他的教育改革和革命性的合理内核被简单地作为“左”的错误而否定,他将教育高度政治化的观点却被继承下来。不能不说,毛泽东教育思想的当代命运是很独特的。

中国传统教育在当代的复活强化,是从70年代末恢复高考开始的。70年代末恢复高考、重建新时期教育时,仅仅在“要不要教育”的问题上恢复了常识;但在要什么样的教育、什么样的教育是更好的这一问题上,并未建立新思维,是一场并没有真正完成的拨乱反正,这是教育界与经济界等其它领域很大的不同之处。当中断了十年之久的高考制度重新恢复之时,被长期压抑的全民族的教育热情迅速化为考试主义、学历主义的强大动力。我们几乎是未经选择地回到50年代。重新恢复重点学校制度、智育至上、考试至上和升学率导向,高中阶段的文理分科,使基础教育被纳入升学教育的狭窄轨道,笼罩在炽热的应试教育的氛围中。

虽然早在本世纪初,五四时代的志士仁人就发出了“救救孩子”的呼声。鲁迅认为对儿童的教育,主要是“理解”、“指导”和“解放”;要培养他们“有耐劳作的体力,纯洁高尚的道德,广博自由能容纳新潮流的精神,也就是能在世界新潮流中游泳,不被淹没的力量”。然而,时至世纪末,我们的学校基本

上还停留在智育至上、考试至上、分数至上、死记硬背、满堂灌、填鸭式的教学之中，学生还浸泡在无边无涯的题海之中。我们依然在大量炮制着当代的“囊萤映雪”、“三更灯火五更鸡”的“高考状元”、“落第秀才”的悲喜故事。“考，考，老师的法宝；分，分，学生的命根”依然是学校教育的普遍写照。我们依然相信，学海是苦海，愉快就是放纵。中国中小学生的学习难度之高、时间之长、书包和课业负担之重、从事家务劳动、体育活动时间之少，人格发展之片面单薄，许多指标都在创造着世界之最。

80年代以来，智育至上、考试至上、片面追求升学率之风屡禁不止、愈演愈烈，很多人认为这是由日益尖锐的供需矛盾决定的。但这种看法是似是而非的。统计表明，50年代初，大学招生和高中毕业生的比例是1∶1.1左右；1962年为1∶4.2；1979年，这一比例曾高达1∶27.5；此后，由于中等教育结构的调整，减少普通高中，这一比例开始下降，1984年为1∶4.0；1990年为1∶3.8[6]。事实上，近几年在北京、上海这些大城市，这一比例已降低到约1∶1.2左右，和50年代差不多。然而，升学竞争却恶性发展，达到建国以来最严重的程度。造成这一病态，原因可能很多，如中国家长的望子成龙的传统观念、独生子女家庭极高的教育期望等等。此外，陈旧落后的传统教育观念可能起了十分关键的作用。

毫无疑问，由于中国只有极少数人能享受高等教育，高等教育实际上是一种精英教育，高等学校的入学考试具有极强的筛选和淘汰的功能。这种考试本身需要改进，但是不可替代、不可取消的。分数面前的人人平等毕竟为大多数学生提供了一个公平竞争的机会，相对社会的其他领域，高考制度被称为是“最后一片净土”。

然而，应试教育的要害并不在于考试本身；而在于考试这

一手段异化了教育过程和教育目标,使整个中小学教育沦为为考试而学、学习考试、应付考试的教育。它最严重的后果,是赋予基础教育所不应有的强烈的竞争性和筛选功能,用层层考试的办法,筛选、鉴别出一小批"尖子",从而使绝大多数学生成为教育的失败者,打击和挫伤他们的自尊心、进取心,乃至使他们失去学习的兴趣和动机,丧失探索和批判性思维的能力。知识教学成为一种死记硬背和解题术的训练,升学率成为衡量教育质量和考核教师的最高标准。因而,当学生觉得趣味索然、甚至厌学弃学时,老师则感到高考其实已不是在考学生,而是考老师。在 1964 年的春节座谈会上,毛泽东曾尖锐指出"现在的考试办法是用对付敌人的办法","还是考八股文章的办法","这种做法摧残青年、摧残人才,我很不赞成,要完全改变"。而当代的应试教育的弊端已远非 60 年代所能相比!

中国当代的应试教育已经达到相当完备的阶段,发展出了一些显著特点。

其一是课堂的难度、深度已成为各国之最。70 年代末,在"早出人才、快出人才、多出人才"的指导思想下,对智力超常的"天才儿童"、少年大学生等的培养成为教育热点。此后,在炽烈的应试教育的氛围中,出于追求升学率、增加竞争、提高考试难度的需要,不断加深学科知识的难度,致使我国中小学教材难度偏深,高于发达国家一二个年级,已经众所周知。这一做法是缺乏科学依据的,已经开始脱离多数青少年的实际认知能力。考虑到我国实行全国统编教材,这种难度对广大农村和边远地区的不适应性可想而知。调查显示,由于中小学教育的教学要求偏高、偏难、偏深,致使部分学生丧失信心而失学,被认为是中小学生辍学流失的重要原因之一[7]。据人民教育出版社调查,约有 80%的中学生学习理科教材有

困难,中学厌学的达30%,有的地区高达60%[8]。

其二是重点学校制度和异乎寻常的教育竞争。80年代以来,重新恢复的重点学校制度进一步加剧了中小学教育的失衡和升学竞争。层层设制重点学校,对它实行投资、师资、生源等各方面的倾斜政策,使之成为教育的业绩和脸面。在许多县,尤其是偏远落后地区,具有升学率的县一中占用了全县教育经费的一半以上。这种做法加剧了教育资源配置的不平衡,制造了一大片"差校"、"弱校",所谓的"垃圾学校"和"流氓学校",严重有违基础教育尤其是义务教育所要求的教育公正和机会均等。由于这一制度,出现了升学竞争层层下移,从高中下移到初中,进而下移到重点小学乃至重点幼儿园的异常现象,出现了高额收费的"高价生"、"择校生",为了进入一个重点小学或幼儿园,需花费数万元之多,从而败坏了教育的内在品质和风气。分数标准正在为金钱标准模糊和取代。一些大城市的重点学校为争取优秀生源而一手制造的"奥校热",更是推波助澜,人为地加剧了这种失衡。

其三是形成所谓的"唯理性教学模式"。这种主要从数理化等理科教学中形成的教育方法,成为目前学校教育的主要模式。这种模式偏重智力教育,推崇能力主义,重视培养训练记忆、理解、概括、抽象等智力因素,重视逻辑思维能力,而较忽视情感、态度、意志、兴趣等非智力因素;重视学科知识的系统性、理论性,而较忽视沟通不同学科的知识,以及建立科学、技术与社会、文化、伦理的联系;重视知识的传授,而较忽视个性的充分发展;通过严格而激烈的竞争保持较高的学习质量。现在,这种模式甚至已渗透到中学的语文教学中——加重语法、逻辑、修辞等"理性"的内容,对起承转合、前后呼应等写作法"技术"的训练,使最具人文性的语文教学也日渐成为一种语言文法的训练和写作技巧的操练,它是以磨灭学生的真情

实感和语文课的人文性为代价的。

这种俯拾即是的教学故事听起来是很令人心酸的。一个小学生的填空，问雪化了变成什么，标准答案是变成泥和水，她填写的是“变成春天”。她的下场可想而知。另一个造句，天上的云彩像什么，标准答案是像棉花。一个女孩写得是像“黄瓜”，她说她那天看见的那条细长的云彩就是像黄瓜，她至今耿耿于怀，不知错在哪里。一位高三语文老师激奋而言，当前的语文高考试卷，“鲁迅、巴金、郭沫若肯定答不上来！”不仅如此，那些通过高考进校的大学生，在一二年后也仍然难以通过这种考试。而许多理工科院校的教师则在抱怨学生缺乏足够的写作和表达能力。这种机械训练中，写作的真情实感已经不再重要，哪怕是编造的故事、情感，只要符合课堂需要，仍然能获高分。这其实已经是在鼓励作假了。无怪乎我们受过良好教育的学生，面对提问，总是在揣摩对方意图，选择一个符合需要的“正确答案”，而丧失了用自己的头脑思考、用自己的语言说话的能力。

此外，应试教育的后果，是对青少年身体心理健康的影响。据1995年全国学生体质健康监测结果表明，与10年前相比，学生的身高、体重等指标明显增长，部分常见病有所下降。但衡量学生体质、体能的几个主要指标如胸围、肺活量、耐力、柔韧度等则明显欠佳：如耐力素质呈下降趋势，各类年龄组的学生中70%多耐力指标趋于下降，其中十三四岁下降幅度最大。柔韧性素质趋于下降，最为明显的是8岁、9岁城市儿童。各类学生中有87.5%肺活量呈下降趋势。与1985年相比，7～18岁年龄组平均下降90毫升，19～22岁年龄组平均下降235毫升。近视仍然是学生最常见的疾病，小学生近视率达22.78%，初中生为55.22%，高中生为70.34%，大学生为76.74%。一些地方学生高考体检不合格及专业使限

止的比例高达85%左右,其中大多因近视。学生心理健康的问题也十分突出。据一项全国4至16岁少年儿童心理健康调查表明,少儿心理和行为问题的发生率高达13.9%;据对南京2300名大中学生的调查,71%的学生缺乏毅力,67%的学生难以承受失败[9]。

传统教育在当代的复活强化是一个典型的个案,显示了在社会现代化过程中中国传统文化的特殊命运。

中国作为一个文明古国,其悠远的教育文化传统占有重要地位,具有十分特殊的价值。中国是一个教育大国,有着从孔夫子开创的有教无类的全民教育的传统,有着全民族极其高涨的教育热情和尊师重教的优良风气。但中国古代教育真正具有认识价值的特异之处,是它通过科举考试制度,开辟了一个平等竞争、向上流动的社会通道,使不同出身、不同地位的人都有可能入仕进相,从而保持了封建社会的长期稳定。不仅于此,科举制所奠定的依照教育程度来选拔官员的文官制度,确立了知识优先的原则,根据人的教育程度、学习水平来划分人的社会地位,进行权力配置,从而将知识和教育置于十分优先的地位,所谓"唯有读书高"。事实上,这是一种知识社会、学历社会的雏形。

中国传统教育另一重值得认识的价值,是与官学同样源远流长的私学,由书院制度所体现的"学在民间"的传统。私人办学、自由教学、注重个性、思想活泼自由的书院,在很大程度上弥补了官学的陈腐刻板,成为富有活力的学术和研究中心。胡适认为"我国书院的程度,足可比外国的大学研究院"。毛泽东也十分欣赏书院的风气,曾以书院为楷模创办湖南自修大学。他认为书院的主要好处,"一来是师生关系甚笃。二来,没有教授管理,但为精神往来,自由研究。三来,课程简而研究周,可以优游暇豫,玩索有得。"[10]

如果说,中国传统教育的优点和长处主要是造成了知识社会的雏形、全社会兴教重学的热情、自由研究的书院传统;那么它突出的弊病也是与科举制度相连的,如读书做官的功利主义价值,以考试为中心以及八股文之类死记硬背、陈腐僵硬教育方法和教育内容,教育与社会生活的脱离,用手与用脑、劳心与劳力的脱离,等等。它们都成为现代教育改革的主要对象。

在我国社会发展和现代教育建立的现实中,书院的形式和传统终于被取代。胡适认为"书院之废,实在是吾中国一大不幸,一千年来学者的自动研究精神,将不复现于今日了"⑪。在计划经济体制下,由国家包揽教育,私人和民间办学基本不存在,从孔子到武训这样悠久漫长的传统因此中断。早在19世纪,当西方国家借鉴科举制度,建立了现代文官制度时,我们似乎并不珍视这一传统;事实上,我国的公务员和公务员考试制度是近几年才刚刚建立的。"知识社会"的雏型又退化为官本位的等级制。而另一方面,传统教育中最坏的那些东西,如理论脱离实际、死记硬背、考试至上、陈腐落后、僵硬刻板的教育思想、教育方法、教育内容,等等,在我们的现行教育中却继承保留下来,在某些方面甚至恶性发展、复活强化!

这种文化传承的结果并没有什么必然性,它基本是一种体制文化下的产物,在不同的华人居住的社会有着很不相同的表现。其中有一些是传统教育文化的直接遗留,例如考试主义、学历主义等弊端非中国独有,同为儒教文化圈的亚洲国家如日本、韩国等都有类似的严重问题。但80年代以来,他们将中小学教育的均衡化、正常化作为重要的目标,通过取消"名门中学"、改革学校教学等措施,有效地纠正了基础教育的"畸形化",改善了教育品质。这一事实告诉我们,陈旧的教育传统并不是不能改变的。批判和改造传统教育,仍然是中国

实现教育现代化的基本主题和紧迫任务。

四、教育的非人文化倾向

在智育至上、考试至上和升学率导向之下,学校教育的人文内涵逐渐流失,学校的教化作用不断削弱,已成为普遍可见的事实。这一过程并不完全始于今日,而有一个发展、演化的过程,其背后则隐含着现代社会文化发展中科学主义与人文主义的冲突这一重要线索。

事实上,自从科学教育兴起,成为与人文教育并驾齐驱的主流之后,20世纪西方教育思潮和大学教育的改革,就是一部人文主义与功利主义不断冲突、校正、互为制衡的此起彼伏的二重奏。这种现象被称为"教育的钟摆"。作为一种比较,当代中国的教育发展,则经常被喻为一边倒的"倾斜的金字塔",失去了制衡和矫正的力量。

所谓科学主义,在哲学上是指由于科学的过分膨胀而导致的对科学的工具价值和科学原则的无限扩张,以至视科学为万能。在社会生活中,对科学技术实际能力的夸大和盲目乐观,对科技发展的负面价值缺乏必要的警惕和制约等表现,都是源自这一认识根源。很多人认为,在科学事业仍很薄弱、科学精神远未生根、科学启蒙任重道远的中国,谈科学主义的危险,是十分超前、很不适合中国国情和有些贵族化的话题;但我还是认为,这是一个非常现实和严峻的话题,离我们并不遥远。并将成为下一个世纪中国社会和文化发展中的基本主题。

1992年4月3日,已被搁置的建设长江三峡工程计划,在经过旷日持久的争论之后,终于被全国人民代表大会正式通过。约1/3的代表投反对和弃权票,成为历次人代会所通过

的议案中争论最激烈、反对者最多的一个。其坚定的支持者，大多为水电系统的工程专家，他们对这一工程的技术可行性、环境安全性等充满自信，反对者的所有理由在他们看来都不足为虑。而反对者大多是非工程类、非水电系统的专家，尤以人文社会科学领域的文科知识分子为多。除了体制、利益的原因，不能不说，这两个群体不同的知识构成、思维方式、文化视野、社会关怀的差异起了主要的作用。三峡工程只是最显著的一例。近些年来，在经济建设和社会发展中，类似这样的选择和争论极多，例如关于环境保护、文物保护、文化艺术事业的发展等等。

在价值观念上，中国人的“科学主义”也有明显的表现。

1997年最轰动的科学成就是“克隆技术”。在中央电视台的谈话节目“实话实说”关于“克隆技术”的讨论现场，令人深深感受到科学主义在中国青年和科技工作者中的强大影响。出乎我们意料的是，这并不是一场势均力敌的讨论，而出现一边倒的局面。无论是科学工作者、理工科大学生还是普通观众，大多数人对“克隆技术”均持一种肤浅的乐观主义情绪。一位生命科学专家直言可以制造出少数人作为“医学模型”(而不是人！)，以为医学研究之用；更有甚者，认为克隆出的“人”不仅可作医学之用，还可用他去做苦工、苦力……

两个调查体现了中国人和美国人对克隆技术所持态度的巨大反差。1997年3月对美国1005名成年人的调查表明，69%的人对克隆人类的可能性感到恐怖，89%的人认为在道德上是不可接受的，3/4的人认为这样做违背了上帝的意愿，27%的人表示如有机会将参加反对克隆的请愿活动；只有7%的人称如有机会愿意进行克隆。大致同时，在广州中山大学马文辉科学哲学论坛讨论会上的调查，80%以上的人对食用克隆动物的肉及药品表示坦然，没有障碍；23%的人表示如

有机会,愿意被克隆;90%的人主张政府增加拨款,资助对克隆技术的研究和开发。50%的人认为克隆人是不道德的。只有不到36%的人站在宗教立场上反对克隆。57%的人赞成通过基因工程改变人种,虽然他们也对这一前景感到震惊和惶惑[12]。许多中国的科技工作者全无对科学发展必要的警觉和忧患意识。显然,这真实地反映了我们社会的主导价值。科学技术本身并不特别可怕,可怕的是我们对它的放任和无知。任何不受制约的力量都将走向自己的反面,科学技术也是如此。科学技术必须有人文主义、人的理性、良知、情感乃至常识的制衡,从而发展出关于科学技术的伦理准则和价值判断。这正是我国目前的社会生活、教育和文化资源中十分匮乏的。

早在50年代,英国学者C.P.斯诺就在《两种文化》一书中指出由于文化的分化和专门化,科技和人文正在被割裂为两种文化,科技和人文知识分子正在成为两个语言不通、社会关怀和价值判断迥异的知识分子集团。而这必然妨碍着社会和科技的健康发展。在我国,这也已经成为某种现实。但在中国,社会生活中科学主义的生长有自己特殊的路径,并可以明确地在教育中找到原因。

1949年以后,中国按照苏联模式改造和重建教育,经40多年的发展变革,形成自己独特的面貌和品性。其特征之一,是它所体现的强烈的国家功利主义价值,以及科学主义的价值取向。

以迅速实现工业化和发展科学技术为目标,新中国的教育被纳入直接为经济建设服务的轨道。对于一个贫穷落后的发展中国家,强调教育作为人力资源的开发对经济振兴所具的国家功利主义价值,无疑是必要与合理的。然而,它却面临一种考验:在发展功利主义的科学教育的同时,必须保持教育

的人文价值和人文内涵,重视普及教育和普通教育,重视人格养成、个性发展、思想文化和艺术的发展等非功利的教育价值,防止教育的失衡和异化。人力资源的开发和人的发展是现代教育不可偏废的两翼,否则,必将危及教育自身和社会的健康发展。

1952年对高等院校大规模地调整改造,奠定了新中国教育的基本价值和格局。按照苏联模式,教育的重心是以培养大批高度专门化的专家为宗旨的高等教育;高等教育的实际重心则是工程技术教育;高等工业学院、尤其是各种专门学院成为高等学校发展的重点。科学教育获得飞快的发展,并在教育系统中取得了至尊地位。与此同时,中国高等教育出现了明显的“重理轻文”的倾向和过度专门化的弊端。对高度专门化的推崇,致使不仅文理分家,而且理工分家,学科专业过细过窄,形成“专才教育”的模式。

在50年代,独重自然科学教育是与削弱和贬低文科教育同步进行的。文理科综合性大学在高等学校中所占比例,由1949年的23.9%降至1952年的10.9%;1986年,这一比例为4.3%。文科学生占在校大学生的比例,由1949年的33.1%降至1952年的20.5%,这个比例1962年最低,为6.8%;1980年,经“文革”后的恢复和发展,这一比例上升为8.9%[13]。据联合国教科文组织1977年的统计,全世界1000万以上人口的50个国家中,大学生文科学生所占比重大于50%的有13个国家;介于30%～50%的有26个国家;介于20%～30%的有6个国家;介于18%～20%的有4个国家[14]。然而,中国1980年的这一比例,却比该比例最低的国家还要低10%!

这种重理轻文的倾向同时存在于学科和课程结构之中。美、日等国工科本科生的教学计划,人文社会科学课程一般占总学会的20%左右。根据中国教育部1962年的规定,五年制

工科学生的文科课程占总课时的18%左右，但其中外语占8%；根据教育部1980年的规定，四年制工科本科生的文科课程占总课时的18%，但外语占去9.6%。问题还在于，长期以来文科课程的内容仅仅是三门政治理论课，与以陶冶人格、丰富精神生活、了解文化传统和人的价值等为旨的广博的文科教育相异甚远。近年来教育内容虽由政治理论扩大为德育范畴，但仍较狭窄单薄。

这一取向在基础教育中也有较明显的表现。一项调查显示，各国小学的教学计划中，理科课程约占1/4。我国目前五年制小学的数学、自然、地理等课程占总学时的31%；初、高中理科课程占总学时的37.5%，均超过这一比例较高的东欧国家的上限[15]。

在意识形态的层面上，自五四以来，科学作为"尊神"被引进之后，一直居有相当高的地位，远在人文社会科学之上。在社会主义的意识形态中同样如此，以致于当"文革"中开始恢复大学招生时，毛泽东发表了著名的语录——"大学还是要办的，我这里说的主要是理工科大学还是要办的"。事实上，重理轻文、智育至上、能力主义等观念早已由学校渗入社会，成为一种相当普遍的价值观念。50年代流行的名言是"学好数理化，走遍天下都不怕"。现在，"文科危险"虽然已不是学习文科的主要障碍，但对文科的轻视仍不同程度地存在。在高中毕业生中，学习文科被视为是二流学生的选择。在家庭教育领域，对儿童的早期教育被等同于智力开发，偏重于知识和专门技能的训练，而相当忽视对儿童人格、个性、行为习惯等的培养。

尽管对目前中国社会是否真正存在科学主义、对科学主义如何界定等问题学界众说纷纭，并无定论，但以下的教育事实大致是不谬的：

——科学教育在教育系统中具有特殊重要的地位，是文科教育难以相比的。它在高等教育领域，主要是高等工程教育；在基础教育阶段，主要是理科课程的教育。

——在建国后发展科技教育的过程中，造成文科教育的严重削弱和教育人文内涵的严重流失；近年来大学的文科教育在比例结构上已有很大发展（主要是应用文科），但教育的人文属性、人文精神的恢复仍不容乐观。

——学校教育中，科学教育的主要成分是知识教育，科学精神、科学方法的教育相当薄弱；教学过程中"唯理性教学模式"影响深远。

——智育至上、重理轻文作为一种普遍的价值观，已从学校蔓延到家庭教育、儿童教育和社会的其他领域。它造成我国大学生和青少年普遍存在的人格养成和文化素质比较薄弱这一通病。

这一切发生在一个具有悠久历史文化和人文教育传统、科学教育刚刚开展、科学仍然很不发达、很不普及的国家，是不同寻常和发人深省的。

如果说建国以来重理轻文的价值失衡削弱了教育的人文属性和学校的人文内涵；那么近些年来愈演愈烈的应试教育，进一步助长了这一倾向。

如前所述，考试至上、分数至上、智育至上的教育削弱了教育"树人"、"育人"的作用——对人的教育退化为知识的教学，甚至沦为对解题术之类技能的训练。对人的关怀、对青少年成长十分重要的许多内容并未纳入学校教育的视野。因而，在当前的社会现实中出现了这种十分奇特的现象——当我们制造了许多智力发达、少年老成的"小大人"时，却不得不花大量精力对在校大学生和成人进行起码的基础文明教育，包括进行"便后冲洗"、"人走关灯"、"洗完手关水龙头"这样的

“修身教育”,出现了有违教育规律的严重倒错。

应试教育的现实明确影响了社会风气和价值观念,只重智育和分数,较为忽视人格养成和道德发展,不仅是一种普遍的学校行为,也成为许多家庭教育的现实。据1995年零点调查公司参与的“世界公民文化与消费潮流调查”,中国国民的价值观与其他国家明显不同。各国公众认为最重要的价值是讲究礼貌、责任感,宽容和尊重别人;而中国公众最重视的价值依次是:独立、学识和讲究礼貌;对责任感及宽容地尊重别人、与他人沟通等的重视程度远远低于其他国家。只有略多于50%的人认为教育孩子讲究礼貌是重要的;只有30%的家长重视培养孩子的责任感,处于世界各国中最低的位置;同样,只有不到30%的中国人重视容忍和尊重别人,比世界平均水平低约10个百分点[16]。表明文明礼貌的养成在今天中国家庭中处于相当次要的位置,素以重视道德、礼貌、人伦关系著称的中国传统文明,经过长期的流失和演变,已经发生了深刻的变化。

近几年来,我国在人口、资源、环境生态、教育、社会文明、道德风尚等方面暴露出的严重问题,技术主义、短期行为的盛行,有许多复杂的原因。其在教育上的原因,就是长期以来缺乏人文内涵的教育,致使许多受教育者“只有技术,没有文化”,缺乏社会理想和人文关怀,知识结构片面偏狭,对本专业以外更为重要的社会、伦理、环境生态、文化教育等问题缺乏应有的知识和重视。

近年来我国的教育改革,正在努力克服上述弊端,扩大文科教育的比重,增加理工科教育的人文内涵,重视大学生综合素质的养成,以恢复教育的人文内涵和文科教育的活力。这一曲折的发展提示我们,社会现代化是一场整体的演进,人的现代化也许是比物的现代化更难也更重要的;而教育在这一

过程中,承当着特殊重要的作用。

五、大学精神的式微

80年代以来是中国高等教育发展最快的时期,也是大学的形象和概念最为模糊的时期,从企业的职工大学、民办的走读大学,直至清华、北大,均名之为大学。一大批建于50年代的专门学院竞相升格更名,改称大学。与此同时,大学教育的内涵发生了深刻的变化,大学作为社会变革的"轴心机构"和精神文化中心的功能渐渐淡出。不仅那种曾作为社会灯塔的科学精神和民主精神,连非功利的求知精神、公正的学术风气等都日渐稀薄。最重要的标志,是我们已经很久没有再产生那种世界级的、具有非凡的学术能力和强大的人格力量的大师了。

关于大学的理念,过去是并不模糊的。民国时期颁布的《大学令》称"大学以教授高深学问、养成硕学闳才、应国家需要为宗旨"。按照西方大学的通例,1929年颁布的《大学规程》、《大学组织法》规定,大学分文、理、法、教育、农、工、商、医各学院,"凡具备三学院以上者,始得称为大学","不符合上项条件者为独立学院,得分两科"。这种通行的分类,对名分的重视和强调,旨在突出大学的独特功能和属性。蔡元培对大学所作的界说具有代表性:"大学者,研究高深学问者也","大学并不是贩卖毕业的机关,也不是灌输固定知识的机关,而是研究学理的机关";"大学者,'囊括大典,网罗众家'之学府也";"……此大学之所以为大也"。在这种表述中,大学是与三个概念紧密相连的:综合性、学术性和人文性。以文理科教育为核心,多学科的综合性是现代大学的基本特征,是大学研究高深学问、培养精英人才的基本前提。其学术性,不仅指大

学有别于行政、宗教、商业、企业等机构的特殊属性，尤指其“研究高深学问”与专门学院主要培养应用人才之别。蔡元培曾将“学”与“术”加以区别：“学为学理，术为应用”，“学为基本，术为枝干”，他主张“治学者可谓之‘大学’，治术者可谓之‘高等专门学校’。两者有性质之别，而不必有年限与程度之差”。

在人才培养上，大学无不以培养通识博学，具有高度教养和全面发展的通才，具有较为完满的人格追求，以别于专门教育造就的狭窄单薄的技术专才。梅贻琦的名言“大学者，非谓有大楼之谓也，有大师之谓也”，以优秀人物谓大学人格化的象征，也可视为对大学的人文精神和人文属性的一种说明。

大学的功能并非一成不变，而随时代不断拓展和深化，已由继承、传递和发展文化传统和高深学问、培养英才的传统职能，发展到运用其成果为公众服务，即我们通常所说的教学、科研和社会服务三大职能。大学已从远离社会的象牙塔而进入社会生活的中心和前沿，被视为以知识社会、教育社会为特征的现代社会的“轴心机构”。大学在西方被称为“世俗的教会”，正是指大学取代教会而称为社会和社区的精神文化中心，承当为社会问题寻求对策，为社会发展提供价值导向和道德理想，充当社会认知的裁判等特殊的功能。

大学精神的式微，是一个世界性的话题。在西方发达国家，它是伴随战后高等教育的大众化而彰显的。以培养少数英才为使命的尖子型的大学教育不得不顺应和满足大多数青年的实际需要，他们不再把心智的发展和高深学问视为首要目标，而更多地指向与职业生活相关的实用的知识和课程。企图给学生一种共同的价值准则和文化认知、作为大学教育核心的文科教育，被视为逐渐变成肤浅零乱、拼盘式的大众快餐。与此同时，学校规模的急剧扩大，改变了传统的师生关

系，那种源自苏格拉底和孔子时代的问答式、讨论式的教学，师生朝夕相处中熏陶濡染的“人师”作用，被大班集体授课和礼节性的师生关系所取代，在另一个方面削弱了大学人文教化的作用。

在中国，大学精神的式微具有完全不同的背景和路径。在新的意识形态和政治体制中，大学的身份和地位发生了深刻的危机，它被视为首先是一个“阵地”，而在实际的管理中，则称为行政机关的下属。50 年代初移植苏联模式的院系调整，明确以削减综合性大学、发展专门学院为方针，严重地削弱了文科教育，使中国的高等教育呈现文理分驰、重工轻文的片面发展和结构失衡，成为世界上综合性大学文科在校生和文科教育比重最少的国家。对大学的另一重改造是源自苏联模式和与计划经济体制相适应的对专门化的推崇，大学教育的目标被确定为培养现成的工程师和专家，纳入分门别类培养专才的轨道。过度专门化的后果，导致专业数量激增，专业口径狭窄。至今“博士不博，硕士不硕”仍是较为普遍的现象。

当多学院、多学科的大学之大不复存在，“学”逐渐被“术”所取代，必然意味着大学的人文资源和人文精神的严重流失。虽然直至今日中国高等教育事实上仍然是真正的英才教育，但在内涵上却早已世俗化了。那种高贵的人文理想逐渐为实用主义、技术主义所取代，按统一规格标准成批量地培养“标准件”的大学于是越来越像为人诟病的“教育工厂”。由国家实行的高度集中统一的计划管理、统一的培养目标、教学模式直至统一的教材，抹杀了不同类的高等学校的区别——大学与学院的区别不再那么显著和重要，和学院相比，大学只不过意味着有一段模糊暧昧的历史和一个更为漂亮的校园。在这种行政管理中，学校之间不同的个性、特色和差异最终也消失殆尽。

80年代以来的教育改革，尽管认识到了上述的各种弊端，在加强学校的综合性、发展和充实文科教育、改善政府对高等学校的管理、增强学校的活力和自我发展能力等各方面都有所努力，但基本框架和整体格局并没有改变。90年代以来，在经济压力和商品经济的冲击下，大学的功能和精神面貌又在发生着另一种深刻的变异。

由于高等学校的目标和任务没有显著地分化，各类高校在争当重点和自我完善的发展机制中，纷纷趋同综合性、多学院的大学模式，许多工科院校向综合化方向靠拢，建院和更名为大学，往往并无实质性的改变；而大量"大学"的出现却实实在在地混淆、模糊了综合性大学在高等教育中的核心作用和特殊功能。这种靠拢有时是双向的，一些综合性大学为迎合市场需求而开设"短平快"的实用科目，如房地产、股票、财经、计算机等等，则加速了这种失调。国外高等教育发展的经验表明，高等教育的普及化主要是靠大量发展以教学为主，侧重职业训练的二年制或三年制的社区学院、专修学校、专科学校等等。也许我们所需要的并不是缩小三类学校的差距，而是明确地规范和保持这种距离，使大学、专门学院和专科学校各守其份，各尽其责，让并不太多的大学成为高等教育的塔尖，发挥其作为高等教育的核心，提升高等教育品质的功用。

首先是迫于经济压力，然后得到来自市场经济的理论支持，当人们仍在为高等学校与市场经济、商品经济的关系争论不休时，大学已争先恐后地跃入商潮。众多的公司、商店构成今日大学最显著的"中国特色"。创收成为校长、系主任和教师最现实的压力和动力，教学和教育改革难以成为学校真正的兴奋点。教师下海、学生经商，已非奇闻，教风和学风的衰微便是合乎情理的了。我们不难认识其中错综复杂的原因和这一过程的现实合理性，但我们同样不能放弃大学是一个研

究高深学问的学术机构这一基本的理念,不能放弃由社会分工造成的对学校和教师的角色行为的基本认知。

也许还应该拓宽我们对现代大学"社会服务"职能的理解。大学作为促进社会发展和经济振兴的"加速器",并非意味着把学校直接办成一个大公司或庞杂的开发中心,而首先是指大学作为社会的人才库和思想库所应承担和发挥的功能。大学应当致力于成为向公众开放的、资源共享、富有效益的学习中心、科研中心和创造性源泉,以及成为社会和社区的精神文化中心。这就是说,拆除了与社会的藩篱、涤除了经院气的大学,仍应保持它作为文化先驱具有超越性的精神之塔,仍应是一个具有高尚品质,生气盎然的"书香社会"。

在世纪之交的中国,重新焕发大学的精神活力,以承担文化传承与创新、为未来中国培养英才的使命,除了逐渐理顺学校与政府的关系,恢复大学的自主性,使大学真正成为"面向社会自主办学的法人实体",还有两个重要的方面。

一是更新教育模式,实行通才教育。大学实行通才教育,是世界大学的通例,也是本世纪上半叶中国大学的传统。现代大学的通才教育,并不是重申贵族教育、绅士教育的理想,而以培养现代社会的知识分子为己任,以别于专门学院和社区学院以传授专门技能、从事职业训练的目标。西方古典的博雅教育、自由教育在现代社会的转义,现代通才教育的精神,被认为是自由地去学,使人学而自由的教育。即培养学生博学多才,保持自主的心态,自由地思考的探索,能够在复杂的环境中安身立命,长期有效地工作。针对科学和人文两种文化分裂,以及日益专门化的学科壁垒,通才教育并不否定科学教育和专门教育,但它旨在向学生提供"统一的知识"。和专业教育相比,它指向更为基础的和普遍的知识,因而也是一种更重要的知识。它不仅关心如何做事(to do),同时关心如

何做人、如何生活(to be),以克服专门教育造成的精神世界的贫乏和人格的孱弱、分裂,从而培养“统一的人格”。在实际的操作中,作为教育理想的通才教育(lidral education)主要是一种“通识教育”(general education),通过一套精心组织的、以文理科基础知识为主的通艺课程和通识课程来实现;专业训练的任务则被放置到大学之后(研究生阶段或就业之后)。

在另一个层面,恢复大学的精神,参照经济界的说法,是建立现代大学制度。大学作为学术机构和教育机构,其管理行为与企业和行政机关的根本不同之处,后者以权力为中心,以效率为首要目标;而大学则是学者自我管理,以自由为基本价值的一种组织,因为自由是追求真理的前提条件。自19世纪洪堡创立柏林大学,奠定“学术自由”、“教学自由”、“学习自由”的原则,它便成为世界大学的基本价值和基本准则。美国高等教育的“三A原则”是学术自由(academic freedom)、学术自治(academic autonomy)、学术中立(academic neutrality)。可以说,一个没有确立学术自由的原则、学者不握有学术权力的大学,在其精神本质上与现代大学是无缘的。

六、走向教育现代化

我们即将进入的未来世纪有时也被称为教育社会、知识社会、学习化社会。的确,没有比“教育社会”更明确地指明了人类生存方式、生活方式的深刻变化。正是在20世纪,出现了最多的教育计划、教育方案,乃至教育总统;世界范围内风起云涌的教育改革,宏观地改变了教育的面貌,并在很大程度上改变了人类生活的面貌。教育改革、人力资源的开发和创造性的培养,被世界各国视为未来发展最重要的因素之一。

正如智者所言:教育学的基本问题是古今相同的,即什么

是教育、什么样的教育是最好的,应当怎样教和怎样学。在实际生活中,对后者的追求往往压倒、模糊了对前者的认识。对于什么是"好的"教育,我们已经失去了敏感。

这个答案从前曾经是确定的和鲜明的。当孔子说"大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善"、古希腊人说"身心既善且美"、拉伯雷说培养"全能的人"、卢梭说"既能行动又能思想的人"时,教育曾经是一件非常理想主义的事。它有时被视为塑造人类灵魂的工程,有时被视为实现社会平等的伟大的工具,但它首先是基于一种人类情感,一种人道主义的博大爱心和悲悯情怀。

在中国的新教育创建之初,教育仍然是充满理想的。一大批受过西方教育的"洋博士"、"洋教授",脱下西装、长衫,到农村、工厂、难民和流民中去办学。他们是一群充满平民意识的"精神贵族",是一群身体力行的理想主义者。在那种社会动荡混乱、教育条件极其恶劣的环境中,他们仍然对教育保持着一种十分理想主义的信念,始终未曾迷失、甚至也未曾降低对人的关注、对人性的张扬、对民主的、大众的、活的教育理想的追求。在延续千年的中国封建教育的大传统之后,它成为中国现代教育另一个十分重要、不可忽视的小传统。

虽然现代教育、传统教育、教育现代化等等,已经成为教育学科众说纷纭的专门研究;但所谓现代教育,就其精神实质而言其实是简单明了的。20世纪初世界范围的教育改革运动,深刻地改变了教育的面貌,划分了传统和现代。简而言之,现代教育是一种以人为中心的教育,按照青少年生长的实际需要组织教学,从而取代了19世纪形成的"教师中心、教材中心、课堂中心"的金科玉律。1918年,美国改革中等教育,明确中学不应成为大学预科,而是提供一种适合大多数人学习、面向大多数人的教育:"为生活作准备的教育"。为中学制

定了著名的“七项基本原则”(培养目标):健康、公民的权利和义务、有价值地利用闲暇时间、有效的家庭成员、基本学习过程的掌握、合乎道德的品质、职业训练。在这样的表述中,智育的目标只占了1/7。

本世纪三四十年代,陶行知倡导的“生活教育”,主张“教育以生活为中心”,而不是以书本为中心,是“为了生活而教育”、“依据生活而教育”,主张培养活生生的人,有行动能力、思考能力和创造力的人,反对那种死读书、读死书、培养少爷小姐书呆子的教育。而陈鹤琴所倡导的“活教育”的目的是“做人,做中国人,做现代中国人”,指明教育的目的是人。具体地,他认为“现代中国人”应具备五个条件,即要有健全的身体,要有建设的能力,要有创造的能力,要能够合作,要为人类服务。这种教育理念在今天看来仍然是十分现代的,与70年代以来联合国教科文组织所倡导的“学会生存”、“学会关心”、“学会学习”等理想一脉相承。

可以概括地说,现代教育所提倡和创造的,是一种民主的教育(面向大多数人的教育)、活的教育(生动活泼的教育)和以人为中心的教育(而非智育中心、学科中心、书本中心的教育)。它是与中国传统以博取功名为目的、以考试为中心的教育格格不入的。

我们还应当对教育现代化作更为理性的把握。

从知识社会学的角度看,社会现代化是一个社会日渐倚重知识、确立知识权威的过程。在传统社会向现代化转型的过程中,教育被视为社会改造的主要工具和社会进步的主要杠杆。教育的现代化功能包括政治功能、经济功能、文化功能、人的发展功能等。具体而言,这些功能包括:创造、发展和传播文化科学知识,提供社会现代化的文化资源;为实现工业化和经济增长开发人力资源、培养合格的劳动者和各级各类

专门人才;培养社会成员统一的文化观念、价值准则和政治信念,进行社会整合;通过普及和扩大教育,增进社会平等,促进社会结构的变迁;培养、选拔政治精英;革新文化,在价值观念、生活方式等方面影响社会变迁;控制人口数量、改善人口质量,培养具有现代人格的新人,实现人的现代化。

与社会现代化进程同步的教育现代化过程,具有诸多层面和丰富的内涵,在不同的社会历史条件和具体的国情中,具有不同的发展路径。从理性上讲,教育现代化至少有三个不同的层面:

(1)教育在数量、规模上的发展,以及在办学条件、校舍、设备、技术手段、教育经费等方面的先进程度。它通常被用做社会现代化的教育指标,例如识字人口占人口总数的比例,在校大学生占适龄青年的比例,劳动者的平均教育程度,教育经费占国民生产总值的比例,等等。据此可以测量和比较社会的发展状况和教育的发达程度。

(2)教育在制度层面上的现代化。这是指建立与现代社会政治、经济、科技、文化发展相适应、相协调的教育制度,包括国家的教育体制、教育机制,以及学校的办学体制、运行机制,使教育制度与社会主义民主政治制度和市场经济制度充分契合。同时,通过完善的教育立法,将教育纳入法治的轨道。

(3)教育价值、教育思想、教育观念等方面的现代化。即革除与社会现代化不相适应的传统文化和陈旧体制对教育的影响,建立与现代生活和世界文明相合拍的新的教育观念、教育内容、教育方法,培养富有责任感和创造力的现代社会的公民。

上述三个不同层面,表明教育现代化必然意味着在“硬件”和“软件”两个方面的同时转换更新。所谓“硬件”,是指发

展规模、速度、数量之类“硬”指标，以及教育经费、校舍、教学设备等外显的、物化的建设。教育的“软件”则是指教育思想、价值、观念、教学内容、方法等教育内在的品质。它表面上似乎是看不见、摸不着的，然而，它作为教育现代化的真正内涵和深层目标，在某种意义上其实更为重要。因为，任何一种教育的实际属性，主要是由这种“软件”制约和说明的。例如，一所校舍宽敞、经费充裕、设备精良的学校，实行的却是“智育至上”、“考试中心”、“满堂灌”、“题海战术”之类陈旧落后的教学，或者教育宗旨就是有违现代社会需要的，就很难说它具有多少现代性。相反，当年陶行知兴办的条件简陋的农村小学，由于实行手脑并用、教学做合一、小先生制等发扬儿童个性的先进的教学方法，收到很好的实效，在教育现代化的坐标上是更具有现代性的。这提示我们，与教育“硬件”的改善相比，教育“软件”的更新不仅更为重要，而且投资更少，效益更大。

更为具体地，与建设市场经济体制和发展民主政治的社会现代化方向相一致，中国教育现代化的主要任务和基本价值至少应当包括以下方面：

(1)教育的普及化。现代教育的发展，就是不断普及和扩大教育的历史，争取更大程度地实现“教育机会均等”，从而提高民族素质，改善每个个体的活动能力和生活质量，增进和扩大社会民主。普及教育成为教育现代化最外在的基本价值和基本特征。

根据我国的现行规划，到2000年，将基本实现普及九年义务教育的任务，这意味着小学学龄人口的入学率将提高到99%以上(1994年为98.4%)，九年义务教育的人口覆盖率达到85%以上(1994年为36%)；同时，初中阶段的毛入学率达到85%左右(1994年为73.8%)；高中阶段的毛入学率达到32%左右(1994年为30.7%)，高等教育的毛入学率达到8%

左右(1994 年为 5.7%)。显然,这只是一个初步的目标。到下个世纪中叶,我国许多地区将实现 12 年义务教育,高等教育的入学率有可能达到大众化的阶段,即毛入学率达到 30%~40%左右。到那时,将可以满足大多数人的学习愿望。

(2)教育的民主化。普及教育是教育民主化最基本的内容,从而将英才教育、尖子教育的现实逐渐转移到大众教育、全民教育的轨道。此外,在中国的教育现实中,十分重要的内容包括教育决策过程、教育资源配置、管理过程的科学化、公开化、民主化;以及在学校教育中确立知识分子的学术权力、维护学术自由等基本价值,建立起面向社会和公众参与的机制,体现现代教育的民主内涵和平等特征。

(3)教育的多元化。广泛的社会参与、多种经费渠道、办学制度和教育模式,是现代教育发展的必要环境和发展趋势。世界各国的经验,除义务教育主要由国家举办,其余各级教育主要由社会力量举办。在教育多元化的格局中,通过比较、选择和竞争,促进教育科学以及社会思想文化的自由发展。通过变革管理体制,权力下放、高等学校的属地化管理、发展私立教育,这一目标将随着社会现代化和民主化进程逐渐变为现实。建立一种开放的社会化的教育体制,向终身教育的社会过渡,从而恢复在大一统的集权管理中萎缩的教育的原创性、自主性和生命力。

(4)保持以人为中心的主体价值。伴随着知识权威和教育主体地位的确立,在现代教育的两翼——人力资源开发和人的发展两方面,在教育的功利和非功利两种价值之间保持平衡,防止经济主义、技术主义、能力主义、急功近利的短期行为等对教育的伤害,防止教育的失衡和异化,提升和改善教育的内在品质。

具体地,现代教育强调和重视这样的目标:以人为中心、

个性化的教育,重视人格养成、能力和创造性的培养,重视普通教育、通识课程的作用,恢复和保持教育的人文内涵。

(5)更新和重建民族的、科学的、现代的教育文化。通过对传统文化的改造转化和对世界主流文明的融合吸收,实现教育思想、教育观念、教育内容和方法等方面的科学化和现代化,从而更新传统的教育"软件"。这是教育现代化过程中文化创新的功能和任务。

其中的重要内容,是改造陈腐僵硬的传统教育方法、教育手段,建立与现代社会相合拍的"活的教育",即符合儿童身心发展和成长规律、重视学生个性发展、生动活泼的教育。

面向新世纪,世界各国的教育改革和教育竞争正在加速,许多国家制定了雄心勃勃的教育目标。相形之下,中国的教育改革仍然缺乏大思路、大动作,缺乏明确的目标模式,如大学教育的基本模式、各类教育不同功能的衔接、学制的灵活性等等,尤其是问题最大、最复杂的农村教育的改革和发展。同时;缺乏广泛的社会参与,而教育改革远未成为校长、教师的实际热点。在下一轮激烈的教育竞争中,我们仍处于比较疲弱的状态。

近年来,一些地方的教育已经呈现出某种活力,在市场中建立起自我发展的机制。它们的改革实践提示我们,当前最有针对性、最有意义的教育改革的方向和内容包括:

进一步改革现在仍然过于集中的教育管理体制,教育主管部门要转变职能,按照 1984 年"中共中央关于教育体制改革的决定"和 1992 年"中国教育改革和方针纲要"确定的方针、精神,向地方政府和向高等学校下放教育权力。通过教育体制的民主化,克服教育的官僚化、行政化的弊端,恢复教育的自主性、多样化和创造性活力。

改革重点学校制度,减少并逐步取消中小学中的重点学

校，以避免高考对基础教育的恶性冲击，促进学校的均衡化，保证中小学教学的正常化。

改革高等学校考试制度，下放考试权力，促进考试的多样化、分散化，例如改全国统一考试为各省市的统一考试，或按不同类别学校的分别考试；同时，改革考试技术，将目前主要以知识记忆和解题技巧为主的考试逐步转为学习能力测试。

中小学教育应大幅度地改革教学，降低学科教学的难度，首先在小学实行五分制；增加与学生发展有关的社会、家庭、艺术、健康、青春期、性、人口、环境保护、人际合作等方面的教育内容，增加教育的人文性和适用性。

教育改革的艰巨性和复杂性在于，教育作为社会系统的一个组成部分，它既应当走在社会变革之前（如20世纪上半叶北京大学、新文化运动那样的作用）；但在现实的发展中，它在某种程度上却是社会经济发展和政治变革的后果。它同时被作为社会改造的工具和社会变革的目标。在中国特殊的历史境遇和实际国情中，中国教育能在多大的程度上满足社会现代化的需要，仍然是令人关注的。

注释：

①《中国教育报》，1996年4月22日。
②《中国教育报》，1996年5月25日。
③《新民晚报》，1996年7月16日。
④《光明日报》，1997年8月14日。
⑤《中国教育报》，1997年3月4日。
⑥据《中国教育年鉴》资料统计。
⑦《中国教育报》，1991年2月7日。
⑧《上海教育》，1990年第1、2期合期。

⑨《光明日报》,1997年1月10日。

⑩毛泽东:《湖南自修大学创立宣言》,1921年。

⑪《东方杂志》第21卷第3期,1924年。

⑫《岭南文化时报》,1997年4月8日。

⑬《中国教育年鉴》。

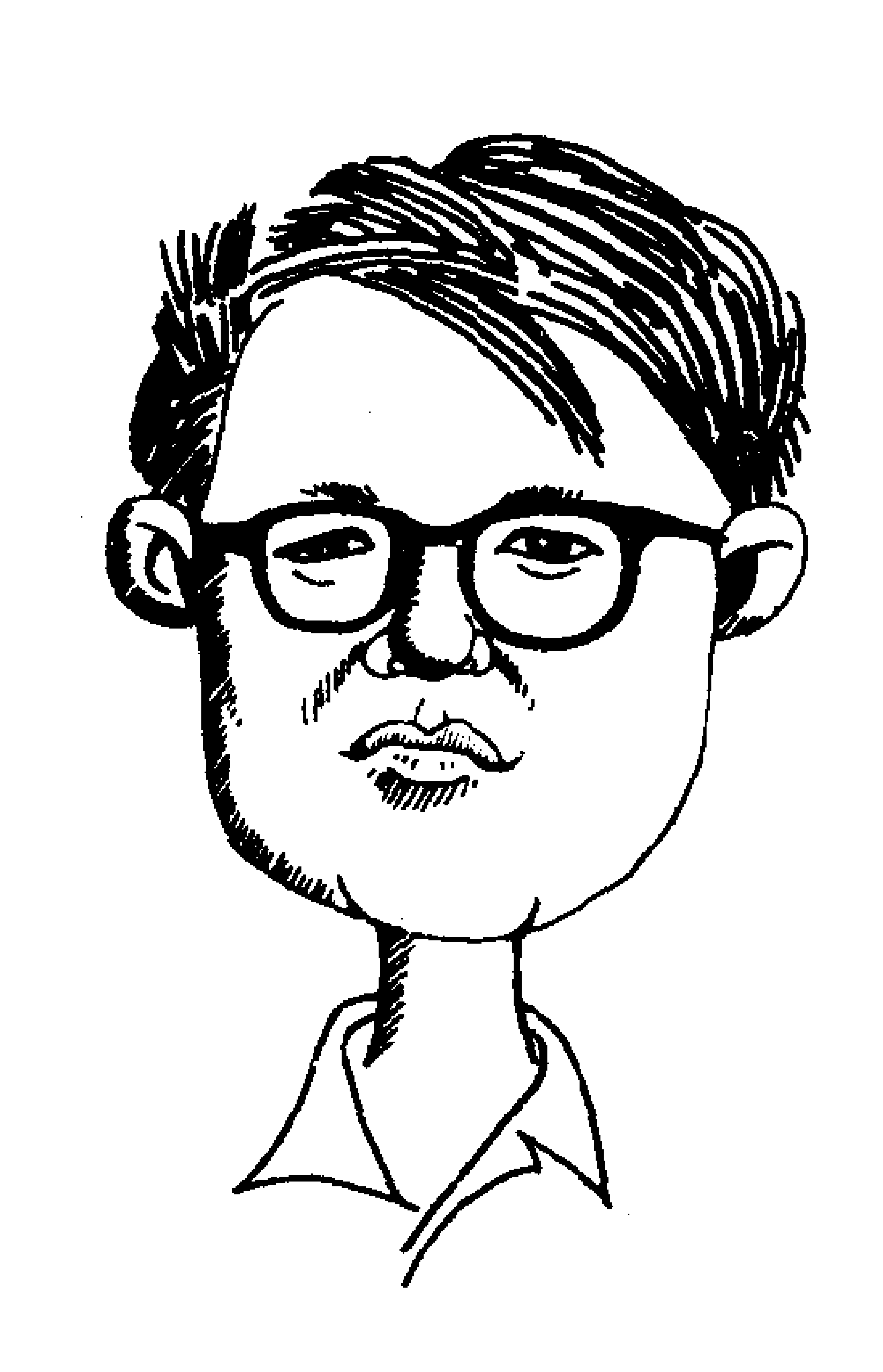
⑭转自《高等教育研究》,北京大学出版社,1982年。

⑮《外国教育动态》,1987年第3期,第13页。

⑯《光明日报》,1995年10月6日。

7 文化决定论的贫困

——超越文化形态史观



秦　晖　清华大学历史系教授。有著作《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会的再认识》、《农村公社改革与革命》等。

一 何为「文化决定论」

二 实证的史学概念，还是先验的哲学范畴？

三 从经验的观点看——

四 「进化非真」，还是「进化非善」？——后现代主义与文化决定论

五 「客家」心态与「土著」的困惑

六 关于「古今一脉」的传统：「传统」塑造了我们，还是我们塑造了「传统」？

七 关于「人无我有」的传统：「文化不可比优劣」还是「不可比优劣的是文化」？

八 非决定论的人类史：自己对自己负责

荆轲欲刺秦王，至秦庭，见龙威凛凛，不敢前。踌躇有倾，于阶下一展所赍孔丘像，持匕扑刺者之，且刺且歌曰："风萧萧兮易水寒，劣根深兮千斯年，知其不可兮而为之，悲剧精神兮万古传。"有报于王曰：此刺孔之歌也，与陛下焚坑之志同，于王事有益焉。王颔之。俄而轲歌愈奋，王不怿，怪其聒噪，以棒击其顶，逐之出。

轲狼狈回驿，郁郁然反思再三。有秦舞阳者至，责其激进太过：孔子伟人，岂可刺之哉？轲大感悟，遂改宗保守主义，与舞阳闭门读经，整理国故去矣。

——《世说新语补·荆轲刺孔》

一、何为"文化决定论"

自80年代"文化热"兴起,我国史学在一片"危机"声中出现了范式转换:70年代及其以前的社会形态发展史观落潮,而文化形态史观大兴。文化决定论遂取代"历史决定论"成为解释的利器。

本来,80年代的"荆轲刺孔"与90年代的"舞阳读经"都是一种可以理解的历史现象,对摆脱改革前学术—思想模式而言也起过启蒙作用。然而其弊已显,且有由弄假成真而至走火入魔之势。许多本来明明白白的事,一旦进入"文化解释",便立即变得云山雾罩,神秘兮兮,以致坊间有"文化是个筐,什么都能装"之讥。

一位著名文化人类学家对80年代的东部沿海开放战略提出批评,他从这一战略中发现了"传统文化的无意识之根"——由远古太阳神崇拜而来的"'东向而望'的传统思维模式"。据说这种传统的"惯性力所造成的积重难返局面"已贻害万端,招致了东西差异扩大等等。他因而呼吁:"现代化的关键在于思维模式的转换,而思维模式的转换前提又在于传统空间定向模式的扬弃。"他的建议是:重开丝绸之路,变向东开放为向西开放,以复兴"曾给中华文化带来不朽繁荣的经济大动脉"①。应该说他的批评与建议都无可厚非,但把"向东开放"与"太阳神崇拜所造成的传统空间定向模式"联系起来,却的确有点"玄之又玄,众妙之门"了。按照他的逻辑,那古代"向西开放"的丝绸之路"曾给中华文化带来不朽繁荣"的事实岂不是说明古人早已完成"传统空间定向模式的扬弃"、其"思维模式"比今天还要"现代化"了吗?

如果说这样的解释是画蛇添足的话,那末另外一些解释

就有混淆视听之嫌了。我国改革时期"离土不离乡"的农民工业有了惊人发展，于是有人便把它当作一种"东方文化现象"来大谈其"深层文化背景"，说是"中国的乡镇企业很多国家都想学，但是他们学不去，原因在于传统不同"。其实，"离土不离乡"就是在身份制下农民可以改业却不能改变"农民"身份，这在今天的确是我们的"特色"：其他国家也有身居乡村聚落而从事非农业者，也有兼业农户，也有离农改业却保持了乡土文化传统的人们——但他们没有"离土不离乡"者。因为他们没有把人们分为与生俱来的"农业人口"与"非农业人口"两个准世袭的身份等级。在他们那里"农民"只是一种职业，改了业便不再是"农民"。而在我国"农民"，不但是一种职业，而且更重要的是一种准世袭身份，因而才可能有"离"了农业职业却"不离"农民身份的问题。这个道理本是再简单不过。在身份制下农民要改业，就必然会有"离土不离乡"即改了业而改不了"农民"身份的现象，这与"文化基因"八竿子打不着。没有身份制，无论什么"文化"也不可能孕育出个"乡镇企业"来，而只要有身份制与农民改业这两条，任何民族都会产生"乡镇企业"现象。现今大多数国家早已没有身份制，因此他们自然无法向我们"学习"。但历史上他们多是有过身份制的，因此我们也就不难看到一些似曾相识的事物。例如，在农奴制改革前的俄罗斯，就曾涌现过许多"农民企业家"，如著名的莫罗佐夫家族、格拉乔夫家族、布特里莫夫家族与鲍里索夫家族等等。他们拥有大量工厂与作坊，富比贵族，脱离农业达几代之久，但在户籍上仍是"农民"(农奴)，而且在村社中还保有份地。当时在商品经济大潮中农民改业成风，特别是在地瘠人稠而又交通发达的中央非黑土地区，整村整村的农民改业工商，许多农村变成了工业村，著名的如莫斯科省的伊凡诺沃村、科斯特罗马省的达尼洛夫村、特维尔省的基姆拉村等。

由于村社内的合作习惯与互相仿效，往往整个村子从事同一行业，如纺织村伊凡诺沃，冶金村巴甫洛沃，制鞋村基姆拉都闻名全俄。这与我国现在颇多的“一村一业”、“一镇一业”现象颇为相似，那里的村民同样是“离土不离乡”的。此外，当时在乌拉尔等地的国营与私营大工厂里也有大量的在村社持有份地并保持“国有农民”之类身份的“农民工人”。而到农奴制改革后，“农民”只是一种职业而不再是一种世袭身份，上述现象也就渐渐消失②。

事实上随着身份制的弱化，近年来我国“乡镇企业”这一概念已日益模糊，而对农民“离乡”的限制也在放松。这与上述国家历史上发生过的进程也是类似的。因此，无论肯定“离土不离乡”的历史合理性还是指出其局限性，实在都与“文化”并无太多关系。

文化决定论往往假定有这么两种民族：一种是天生的个性活跃者，喜欢竞争与自立；另一种是天生的共同体成员，留恋受保护的和谐生活。然而世间未必真有这样的“文化动物”。事实上，共同体对个性的压抑是包括“西方”在内的一切前近代传统社会多少都有的特征。而人们在某些情况下追求个性发展，在另一些情况下要求共同体的庇护，这种选择也往往不是以“文化”取向，而是以现实过程中的利害关系为依归的。在中国改革中，农民乐于摆脱人民公社，而工人则不愿在国企改革中两手空空地“下岗”，这并非他们有什么不同的“文化传统”：倘若农村改革不是以平分土地为起点，而是把全村土地变为支书的私人庄园，试想农民能接受这种“改革”么？

其实，人们是否愿意接受一种竞争的体制，这与其同文化传统，不如说同这种竞争是否公正有关。各种公平竞赛的体育运动能被文化传统各异的各民族认可就很能说明这一点。而不公正的“竞争”（如仗势垄断机会而以平民作牺牲的“竞

争”,不是优胜劣汰而是权大者胜的“竞争”等)引起社会抵制,从而导致一种以“反竞争的公平”为诉求的束缚体制,甚至使社会陷于“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公平”之间的反复震荡,这也是一种历史上常见的跨文化现象。伊朗巴列维王朝的“白色革命”引发伊斯兰原教旨主义风潮,俄国斯托雷平改革导致1917年革命,拉美独裁垄断资本主导的现代化激起庇隆主义群众运动,都是这样的历史现象。虽然它们各自文化背景差异极大,但实质进程却类似。

另一方面,美国的文化传统来自欧洲,但美国却一直没有形成欧洲那样强大的社会主义运动,无论共产主义、社会民主主义、民粹主义、无政府工团主义还是右翼民族社会主义在美国都未成气候,尤其是美国社会党的衰弱与英国工党的强大更形成鲜明对比,尽管英国本是北美文化宗主。于是“为什么美国没有社会主义”便成为美欧学界讨论了一个世纪的话题。当代学者(包括美国社会党领袖M.哈林顿等左派人士与美国政治学会前会长S.M.李普塞特等自由主义思想家)大都认同这样的解释:欧洲资本主义建基于封建制度土壤上,其竞争受封建特权与等级壁垒的扭曲,一开始就极不公正,因而公众的平等愿望多以反竞争的形式来表达。而美国作为移民社会无封建遗产,早期移民社区又以清教徒公社为主,有别于南美的军事等级制移民区,因而至少在白人中有着较为公正的竞争机制。于是“工人阶级的平等要求可以用自由主义的语言来表达”,而无需采取反竞争的形式③。这就是“没有封建主义,就没有社会主义”的美欧异同论④。

总之,人们是否接受,或在多大程度上接受市场竞争体制,与其说是个文化差异问题,毋宁说是个历史案例问题,即竞争是否公正的问题。文化传统差异极大的拉美、俄国、伊朗都有强大的公众反竞争运动,而文化类型相同的美英(或美

欧）则此无彼有。可见回避竞争是否公正而专在“文化传统”、“深层心理”上作文章，是多么缺乏说服力。

文化决定论在我国是随改革大潮而出现的，但随着改革的深化，人们也日益厌倦了那种把什么问题都归咎于（或归功于）“传统”而对现实矛盾持回避态度的做法。朱学勤先生指出：“原因的原因的原因，就不是原因。”然而我们还要说：文化决定论果真成功地解释了“原因的原因的原因”么？这就有必要从逻辑、经验与价值三个方面，对“文化决定论史观”作一个学理上的全面检讨。

首先应当说，作为文化决定论史观前提的“文化”这一概念，目前是十分混乱的。人们常常提到关于“文化”的定义有150多种，不过问题还不在于此。多数学者如今讲的“文化”并不是俗语所讲“有文化”、“没文化”那种学识性的文化概念，也不是那种囊括“人类创造的一切物质、精神成果”的所谓“泛文化”，同时也和过去那种与政治、经济并列的，所谓“上层建筑”之一部分的“文化”概念有别（与过去流行的“经济基础决定论”相反，如今的确有人强调思想意识的决定作用，但所谓文化决定论一般还不是这个意思）。文化决定论所讲的“文化”，主要是指民族特性而言，亦即本尼迪克特所谓“文化是通过某个民族的活动而表现出来的一种思维和行为模式，一种使该民族不同于其他民族的模式。”[⑤]学者们或许不是人人都读过本氏的这段话，不过当今人们的确习惯于以民族定义文化、以文化定义民族；文化是民族的特征，民族是文化的载体。在这样的语境中，文化实际上是“民族性”的代称，而文化定义在理论上的多样性似乎并未影响这种理解。

然而“民族性”究竟包含哪些内容则仍不清楚。举例而言，倘若某甲性喜吃米饭、喝老白干，某乙性喜吃面包、喝威士忌，则我们可以说他们各自属于一种“文化”。而如果有一群

人A都像某甲那样饮食,另一群人B都像某乙那样饮食,则我们便说他们各自成为一种"文化"。

但倘若某一群人C实行饮食自由之制(即其中成员可以自由选择吃米饭或面包等等),而另一群人D则厉行饮食管制,只许吃某一种食品(许食面包而禁食米饭,或者相反),那么这二者是否也构成了不同的"文化"呢?

显然这两种"文化"划分是互悖的。在前一种划分里分属两种"文化"的人,在后一种划分中完全可以同属一种文化——比方说,吃米饭者与吃面包者都属于后一系列中的文化C;反过来说,前一种划分里同属一种"文化"的人在后一种划分中也可以分属两种文化——比方说同为吃米饭者,如果他并不禁止别人吃面包,那他就属于文化C,如果他禁止,则属于文化D。而在前一种划分意义上提倡文化宽容,文化多元或文化相对论,就意味着在后一划分意义上只能认同"文化C"而排斥"文化D",亦即在后一划分中"文化宽容"之类命题是无意义的。而倘若在后一划分中主张文化宽容(即:承认文化D的不宽容原则)或文化相对(肯定文化D的价值),那在前一划分中的宽容、相对云云就全成了废话。然而如今流行的一个现象正是:以从第一种划分中导出的文化宽容,文化相对为理由,来为第二种划分中的文化D辩护!

这姑且不论,"使一民族不同于其他民族"的文化还包含了另一层内容,即对该民族而言它是一体的:它不会使该民族的今天不同于昨天。当然,这并不意味着今天与昨天就没有区别,但"文化"强调的不是这些区别,而是"民族性"中超时代的那些东西。在这方面,文化形态论者讲的"文化"与过去社会形态发展论者讲的文化是两个概念:前者强调的是"中国文化"、"印度文化"、"西方文化"之别,而后者强调的是"封建文化"、"资本主义文化"、"社会主义文化"之别。在前者看来,

"中国的"古代、近代、现代文化是一脉相承，而在后者看来，中国、印度、"西方"的"封建文化"是一丘之貉。换句话说，人无我有的民族性与古今一脉的超时代性(表现在诸文化间的关系上即是文化的共时性)是文化形态论所讲的"文化"(或"传统文化")的两大要素。

但与社会形态发展史观相同的是：文化形态史观也是一种决定论史观，而且其决定论色彩不亚于前者，这从别尔嘉耶夫、施宾格勒等人经常谈论"宿命"可见一斑。本尼迪克特在《文化模式》卷首引用的一句印第安格言更集中表现了这种文化宿命史观："混沌初开，上帝赐予每个民族一只陶杯，他们便各自饮入了自己的生活。"社会形态发展史观是一种求同的、普世性的决定论，而文化形态史观则是求异的、民族性的决定论。前者认为所有民族都注定要按"普遍规律"走一条道，"即使没有西方入侵，中国也将缓慢地发展到资本主义"；后者认为每个民族都由其"劣根性"或优根性决定了不同的道路，荷马时代的西方人就注定会有资本主义的未来，而孔夫子时代的中国人就种下了"文革"的祸根(或种下了"为万世开太平"的福缘)。但在这两种史观中，人的活动都只是由"普遍规律"或"文化基因"所规定的某种程序的实现，而失去了个性、责任与创造力。1989年以前的抨击"劣根性"也好，1989年以后的弘扬"优根性"也好，在这一点上其实与"普遍规律"史观是差不多的。

在"文化"等同于民族性的情况下，文化决定论即民族"文化基因"决定论。由于每个民族天生具有不同的"文化基因"，因此她们永远会有不同的"遗传"模式，不同的价值系统、行为方式与思维方式，不同的组织形式与制度体系。一句话，不同的发展方向。如果事实上若干民族的发展出现了趋同之势，那就意味着某一文化征服了另一文化，即出现了"播化"而非

"进化"的过程。这样的观点如果与文化相对论(即各种"方向"等量齐观,不分优劣)结合,就会导致进步否定论。如像博阿斯与赫斯科维茨那样,认为澳洲原始部落的巫术治病并不落后,欧美现代医学也并不先进,两者各有其"相对"价值,不能分高低。这样的看法在博阿斯所在的西方固然是一种反对白人妄自尊大的高尚主张,但在不发达地区如果不是把它仅仅视作维持民族自尊的心理自慰,而是真要以它为未来定向,那就几近荒唐了。

而如果文化决定论与"播化主义"相结合,即像本尼迪克特、米德等人那样认为文化有优劣,优者要向劣者传播福音,那又会由文化优劣论而民族文化基因优劣论(即"民族性"优劣论),最终在逻辑上导向民族优劣论甚至种族优劣论。这当然又是既为弱小民族的自尊、更为现代文明人类的原则所不容的。

正因为如此,如今完全的"相对主义"与完全的"播化主义"都很少见,更多的是两者间的各种折衷。然而文化决定论的性质决定了这种折衷很难成功:如果我们假定两种"文化"有一部分是"相对"的,另一部分则有优劣可比,那么且不论这两部分是否可以截然分开,即便可以,那有优劣的部分若与"民族性"相联系,不同样会产生民族优劣论的问题吗?

显然,无论"相对主义"还是"播化主义",抑或是两者的折衷,文化决定论都不令人喜欢。但我们之所以不认同它还不在于它不可爱,而在于它在学理上是不能成立的。

二、实证的史学概念,还是先验的哲学范畴?

文化人类学在西方是一门实证性很强的经验性学科。然而在我国,由于历史的原因,文化人类学长期不发达,近年来

虽然此学渐兴,但文化讨论的主角仍然并非文化人类学者,而是哲学家与史学家,尤其是介乎这二者之间的哲学史家。这就提出了一个问题:各种形式的文化决定论究竟是一种实证的史学概念,还是一种先验的哲学范畴?文化决定论是对各民族(或者用一种本身似乎有待于通过实证予以界定的对举来说就是“中国”与“西方”)历史进程的经验性研究成果的归纳与概括呢,还是更多地属于某种时代哲学氛围的产物?甚至它只是某种用哲学语言掩饰起来的政论?

一般地说,原则上文化讨论者都不会否认这种讨论需要有实证基础,而且“文化热”中也确实出现了许多具有实证形式的著述。尤其是海外华人及港台学者由于不存在大陆那种借谈“文化”来议政的特殊背景,讨论的学理性或实证色彩就更强一些。但是这里仍然有两个问题:一是这些实证研究究竟是否确“实”,具体地说:中国历史的发展究竟是否如此这般,“西方”历史的演进究竟是否如彼那般;如此这般的发展是否真的因此——“中国文化之根”而引起,如彼那般的演进是否确实由彼——“西方文化之根”而导致。二是文化决定论究竟是否能够由这类经验认识来加以证明,或者说仅从这类经验认识能否归纳出文化决定论,我们也可以反过来问:用这类经验方法能否证伪一切关于普遍人性、普遍规律或人类文化共性的命题?关于前一个问题我们将在下文涉及,这里先谈后一问题。

首先应当承认,当我们对两个民族的历史进行纯经验的比较时,发现其“异”总比发现其“同”要容易。因此世间任意两个事物间差异总是绝对的,而同一则是相对的:中国人说“十个指头有长短”;西方人云“没有两片完全相同的树叶”。两个民族的历史更是如此。同时,差异又是具体的(因而是经验的),而同一则是抽象的(因而须借助于理性),从纯经验的

或具体的角度看，“白马非马”，它与黑马自无共性可言；“洋人非人”，他与我们当然“本性”互异。昔之洋人异于昔之华人，今之洋人同样异于今之华人；而今之洋人系由昔之洋人发展而来，今之华人亦由昔之华人发展而来，既然起迄皆异，这发展过程当然就更无“同”可言了。然而问题在于：这种“彻底”的经验方法固然排斥了一切“人我皆有”的普遍人性，但也同样排斥了一切“古今一脉”的民族性。古之洋人与今之洋人（或古之华人与今之华人）同样将只有“异”而无“同”可言。因而不要说文化决定论、甚至连“××文化”的存在都将无从得到证明。

事实上，以“求异”的实证研究来证伪某一特定的普遍人性学说（例如亚当·斯密的“经济人”学说）或某一特定的普遍规律学说（例如“五种形态”学说）是很自然的事。因为正如波普的“证伪主义”原理所论证的那样：有限的经验事实从来只能证伪而不能证明一个全称判断命题（而关于规律、共性与普遍性的命题正属于这种命题）。从逻辑上说，我们所认识的共性的实证基础只能建立在不完全归纳之上，原则上它没有永不被证伪的保证。所以例如证明中国古代不同于欧洲中世纪是很保险的，证明中国古代与欧洲中世纪有某种共性则要冒险，也许可以说前者是“绝对真理”而后者只有相对的可信性。然而现代科学哲学告诉我们，科学认识就是“有益的假说”不断在证伪中扬弃自身而求得前进的过程，不可证伪（因而也不可发展）的“绝对真理”是很少有科学价值的。因此，某一种普遍人性之类命题的可证伪性，正是其科学认识价值的集中体现。如果为了逃避这种证伪而龟缩在绝对差异的蜗壳之中，停留在“中国不同于西方”这样的“大实话”之前，那是不会有危险，也不会有科学的。

如前所说，“求异”的实证研究完全可以证伪某一特定的

规律假说。但用它来否定一切关于规律的命题则不能成立。因为这种否定本身就蕴含着对另一种规律(所谓“唯一的规律就在于‘没有规律’”)、另一种普同性(人类到处皆然地只有异而无同)的证明,这一来,归纳法对于证明规律的无能性就会反过来成为用归纳法证明没有任何规律者的陷阱。对于“特点”论者也是如此。当“特点”论者用某一实证事例来证伪某一“规律”论时,它是有效的。但当它用这一事例来证明它自身时,它实际上就是要证明另一条“规律”:“只有西方历史有此特点,而其余一切民族皆无之”。这在逻辑上与下述命题等值:“只有这只乌鸦是白的,而其余天下乌鸦一般黑。”然而,如果归纳法并不能证明“天下乌鸦一般黑”的话,它又怎能证明“只有这只乌鸦是白的”呢[6]? 这话也可以这样说:如果“特点”论想要超越“中国人不是西方人”这样的“大实话”而具有某种科学认识价值的话,那末这种价值将不是体现在绝对差异的“大实话”本身,而是体现在这类语句背后实际潜藏着的一种以否定形式表述的求同判断:A 有 X 特点 = 除 A 之外的 B、C……以至任何指项都没有 X 特点。显然只有在这个意义上,它才具有在发展中扬弃自身(即被证伪)从而体现其科学认识价值之可能。然而在这个意义上,说“中国具有某特点”的可证实性将不会比说“中国符合某规律”更大:它们都可能被证伪而为关于规律与特点(而决非只有特点无规律)的新一代“有益的假说”所取代。

此外,文化决定论在实证上还会碰到其他问题。例如,假定实证研究可以证明甲民族与乙民族有某种区别,但这种区别是“有无”之别还是“多少”之别、“强弱”之别? 换言之,是质的区别还是量的区别? 是人的内在本质不同还是本质的外在符号形式不同? 近年来的文化讨论有一种倾向,即把一切族际区别都强调到质的、本性的或“有无”之别的程度,这恐怕大

有问题。如梁治平的中西法律比较、谢遐龄的中西思维模式比较以及从萨丕尔、斯蒂芬到申小龙的语言模式比较等等，其所阐发的中西之“异”在一定程度上或许是可以成立的，但如果都上升到“有无”之别，则殊堪怀疑（后有详论）。又如在科学思维方面，古代中国人的公理化抽象演绎没有发展到欧几里德体系那样的水平，这是毫无问题的。但要说中国人完全不懂得抽象演绎与公理化方法，则决不能成立。当代数学史界大都公认中国古算比之西方，虽拙于几何，却长于代数，尤善方程。而后者离开抽象演绎怎能想象呢？然而，如果承认某种东西在中国虽“少”但毕竟还“有”，那在逻辑上就没有理由说“中国文化之根”只能导致“从猿到猴”式的发展而决不会走向“从猿到人”式的现代化之路，因为既然可以从无到“有”，原则上它当然也是可能从“少”到“多”的。

再者，中“西”之异究竟比西方各民族之间的差异大多少、甲民族与乙民族之异、究竟比同一民族内部各地区、社区、阶层、职业的“亚文化”之间的差异大多少，也是个难以说清的问题。仍以思维特征为例，也许相对而言西方人善于逻辑思维，而中国人善于形象思维，但这其间的差异决不会比西方人（中国人也一样）中的数学家们与美术家们之间的差异更大。无论在西方还是中国，乡下（主要是前近代的乡下）农民都比市民更重传统、经验与直观体悟；17～19 世纪欧洲许多国家的农民民间美术与同时代城市中的古典艺术相比，风格相距有如天壤之别，然而与我国户县、杨柳青等地的农民民间美术却颇有近似之处[7]。不少人都认为价值观是构成“文化”的核心，然而有哪两个民族间的价值冲突能达到某些民族内部所谓“凡是敌人反对的，我们就要拥护；凡是敌人拥护的，我们就要反对”的地步？今日不少西方学者强调纳粹主义是德国文化传统的产物，然而德国国内却有许多人把法西斯主义与地

区(巴伐利亚或石勒斯维希—荷尔斯泰因等地)的传统相联系,甚至认为德国其他地区与其他国家一样是被“征服”的。有人则认为法西斯与某些阶层(如农民等)亚文化有关[8]。德国统一后,很多人都感到40年制度差异造成的德国东西文化隔阂甚深,远非例如瑞士的德法意三族差别可比。如今东德的民族主义与新纳粹主义均远比西德为盛,这究竟反映着民族性呢,还是地方特色、制度与社会特点?

总之,实证研究既不能归纳出、也不能证明文化决定论。当然,它同样也不能归纳出或者证明那种人类普同的自由本质和文化统一性,不能证明任何关于普遍规律的命题。但这并不是说实证研究、尤其是对各族历史发展过程的经验认识,与文化决定论能否成立是无关的。

三、从经验的观点看——

近年来,“文化热”中的某些论著给人以这样的印象:似乎迄今积累起来的对中西历史以及世界各族历史的实证研究成果仅仅证明了进化论、普遍规律说与普遍人性论的谬误,而对以往种种“人无我有”、“古今一脉”的“特点”论、“民族性”学说或“文化形态”说却没有什么冲击。这实在大谬不然。由于实证经验归纳法本身的性质决定了它在严格的科学逻辑意义上只能求异而不能求同,只能证伪而不能证明“天下乌鸦一般黑”式的求同命题,因此从逻辑上说这种方法对“人我皆有”的超民族求同(普遍人性论或人类文化统一性论)命题与“古今一脉”的超时代求同(“民族性”或文化形态论)命题具有同等的证伪能力。然而事实上,如果我们对已知的经验尽可能地不怀偏见的话,就应该看到这些经验今天对超时代求同命题的挑战要远比对超民族求同命题的挑战尖锐得多。假如我们

可以把这两种求同命题看成互斥的、即对其中之一的证伪可以看成是对另一命题的支持(虽然不是严格逻辑上的证明)的话,那就可以认为,已知的经验是有利于超民族的人类自由本质普同性论点的。至少,这两者之间的距离要比上个世纪乃至本世纪初进化论、普遍人性说与普遍规律说极为流行之日要小得许多,而决不是更大了。这可以从几个方面来看:

首先就当代人类的发展而言,尽管目前世界各国各族的社会、文化形态仍然具有色彩纷纭、多类型共时态并存的面貌,没有也不可能变成单一的灰色面孔,然而比起本世纪初资本主义、社会主义、封建国家、不发达的殖民地社会、酋长制部落乃至各种原始部落的"化石文化"并存的局面来,不可否认其普同的色彩已大大增加。目前世界上斯大林模式的"旧社会主义"体制已大部分消亡,"化石文化"基本已不复存在,酋长制部落在迅速进化中,完全的封建国家已没有,而不发达地区的封建成份也已弱化。政治民主化、经济市场化、价值多元化、社会人道化的潮流不仅在"前计划经济国家",而且在亚非拉的大批各种类型的非民主非市场体制国家都引起了强烈的变革要求,并产生了看得见的结果。总之,在"进化论"受到强烈怀疑的同时,世界却从来没有像今天那样明显地向着共同的方向进化;在普遍人性受到质疑的今天,人类却从未如此强烈地倾向于某些普同的人文价值;在很少有人谈论"规律"的当代,人们却从未如此明显地看到了"历史规律不可抗拒"!

其次,在历史学领域,尽管近几十年来的经验研究并没有(如前所述,在逻辑上也不可能)证明"进化论的刻板公式",但与上个世纪至本世纪初的种种陈见相比,这些经验在对旧的进化论模式与旧的规律假说提出了挑战的同时,也对原有的种种"特点说"、"差异说"提出了更尖锐的挑战。诚然,改革时代的中国新史学由于急于摆脱旧有的教条主义"规律"模式,

曾经较多地重视对“差异”的经验描述，如重新提出“古代东方”特殊性问题，强调中国不同于希腊罗马(指30年代前后的人们所描述的希腊罗马)，没有经过“奴隶社会”等等。然而有趣的是只要略作考察就不难发现这些“差异”描述大都不是什么新的东西，而是很久以前人们就已提出但由于政治原因一直不许说的东西，而真正属于新发现的经验成果却往往是针对旧有的“特点说”的。

例如，由于战后西方希腊罗马学界“原始主义”倾向压倒“现代主义”(详下文)，目前西方古代史家描述的希腊罗马已完全不同于30年代以至更早(可以溯自启蒙时代)人们描述的那个“古代资本主义”模式了。近年来西方史学著作中的“古朴罗马”可以说与其近似于近代西方，毋宁说恐怕更近似于古代中国！而另一方面，过去斯大林时代苏联史学家极力渲染的那种“发达的”或“典型的奴隶社会”如今也很少有人再提了，而“农民的希腊”与“农民的罗马”已逐渐成为人们的共识。于是就出现了这样的“喜剧现象”：正当中国人以30年代西方希腊罗马学为比较对象而忙于证明古代中国的“黄色”不同于希腊罗马的“蔚蓝色”时，西方人却正忙于证明希腊罗马文明原来并非“蔚蓝色”而也是“黄色”的！正当中国人以30年代苏联人所讲的希腊罗马为比较对象而忙于证明“古代东方”的特殊性，忙于证明中国古代无奴隶社会、印度古代无奴隶社会……并以此否定奴隶社会是必经之途这一“规律”时，西方人却在宣布“断然抛弃”希腊罗马奴隶社会说的“幽灵”，宣布“希腊罗马世界的广大地区在时间与空间上从未以有意义的规模使用过生产奴隶的劳动”[9]。如此说来，所谓“东方的特点”未必真为东方所特有：“大多数奴隶都用于家内服役，……在农业生产中的奴隶相当少，这几乎是一切古代社会的共同特征”[10]！我们难道不可以把这称之为新发现的“规律”

吗?

中世纪研究中也存在着类似情况:过去人们曾长期把欧洲中世纪文化看成是蛮族征服毁灭了罗马文明的结果,看成是源于日耳曼的野蛮文化,因此一些教条主义史学著述便力图在中国历史上寻找"蛮族征服",把"五胡乱华"或"野蛮的周人征服文明的殷人"作为"中国封建社会"的起点,以使之符合"规律"。这种削足适履的做法现已很少有主张者了。然而正当中国史学家转而论证中国封建制直接继承较高的文明因而不同于欧洲中世纪的蛮族起源的时候,在欧洲人那里"罗马派"却已取代了"日耳曼派"而占据了中世纪研究的主流:原来欧洲中世纪也并不非得有"蛮族征服"不可,也是直接继承较高的罗马文明的!

人们还曾以为,欧洲中世纪是庄园的世界,上有领主,下则普遍为农奴;中国则是小农的海洋,上有地主,下则为自由佃农。欧洲中世纪的土地是采邑份地与农村公社的凝固性结合,而中国则是土地私有,高度流动,买卖自由。曾经有许多人从这种"特点"出发来论证中国何以未能像西方那样步入资本主义。然而曾几何时,现在欧洲中世纪史学的时髦却是力图证明庄园制不过偶尔有之,在时空两方面都不占很大比重,农奴只是农民中一小部分,远不如佃农为多[11],土地买卖及地权流动十分频繁[12],等等。另一方面,我国的前近代农村是否有过、或在什么程度上有过"自由"租佃制和土地"自由"买卖、地主—佃农关系究竟占有何等比重,都并非没有重新认识之必要。土改时陕西有所谓"关中无地主"和"冷分地、热反霸"之说,据笔者所知这种状况在其他省也不少。近年来国内外都有人根据统计资料提出了租佃制比重再认识的问题[13]。如果追溯到古代问题就更大了,远的不说,看过《水浒》的人都会对那个到处是"庄"的社会、对"庄主"与"庄客"间那种绝非可

以用租佃来解释的关系留下深刻印象。

西方中世纪普遍存在农村公社,俄罗斯与印度的农村公社更是著名。于是50年代苏联与中国一些热心于寻找“规律”的人提出中国封建时代亦有农村公社,即历朝尤其是宋以前的均田制、占田制、名田制、授田制等等。然而“特点”说兴起后很快便否定了此论,理由是农村公社是蛮族带来的原始公社在中世纪的遗存,而中国上述田制都是在土地私有以后出现的,与原始公社无联系。孰料当代西方中世纪史学又对农村公社理论来了个翻烧饼,否定了上个世纪毛勒等人关于中世纪村社是日耳曼人原始制度遗于后世之残余的观点,认定马尔克(农村公社)为日耳曼先民所无,它是封建化以后随着宗法共同体的强化而把独户农民“集体化”而形成的⑭。60年代以来不少荷兰学者在研究了遗存到殖民时代的爪哇(荷属印尼)农村公社之后也认为它不是原始遗风,而是专制时代摧残独立农户的结果。近年来苏联与我国的一些学者也指出:西欧、印度与俄罗斯封建时代的村社并不是一种不断消亡的原始公社残余,而是封建自然经济—命令经济条件下“由私而公”另行发展起来并得到加强的⑮。这么一来,这些“公社”倒确乎与我国封建时代宗法共同体束缚财产关系的上述诸田制有共同之处了。

过去的传统见解还以为,西方中世纪的城市一开始就是工商业中心、自治城市,而中国古代城市则是行政中心、封建堡垒。但现在西方学者多已放弃了这种看法,他们以新的经验研究指出,西欧中世纪早期的城市绝大多数是作为封建行政中心、军事据点与主教驻节地而建立的,即同样是“封建堡垒”,其居民主要也是围绕上述职能而集聚的消费者,而不是工商业人口。所谓中古欧洲“城乡二元结构”之说值得怀疑⑯。这样,中西封建城市似乎也比以前人们所认为的更为

类似。

过去人们还认为,中国古代在政治上是官僚制,统治阶层成员构成富于流动性,所谓“朝为田舍郎,暮登天子堂”是也。而欧洲中世纪是世袭贵族制,统治阶层构成一组封闭、排他的僵化等级,与下层绝无成员互动之可能。不少人又以此“特点”论优劣,说是中国官僚制的开放性使得人人向往“登天子堂”,而西方封闭了平民变为贵族之路,所以平民便只能追求发财、当企业家,遂有资本主义之产生。然而,当代的新“经验”又对此提出了挑战。现在西方学者多认为欧洲中世纪封建主阶层并不像我们原先设想的那样凝固而排他,它在吸收其他等级成员并进行新陈代谢方面是相当活跃的,或者用某些西方学者的话说,中世纪“贵族的循环”是“川流不息”的。有些人甚至反对使用“等级”、“贵族”这类含有凝固意义的术语来定义欧洲中古社会。著名的“新史学”开山鼻祖、“年鉴派”泰斗 M. 布洛克就认为:西欧中世纪与其说是个“等级制”社会,不如说是个“不平等”社会,这个社会中的封建主与其说是“贵族”,不如说是“首领”,当时社会阶梯变动不定,并不符合种姓制的严格公式。但无论如何,“封建制度意味着一大群人对一小撮权势者的严酷的经济隶属”[17]。这样的定义用以描述中国古代,不也很合适么?更何况以“官僚制”来概括中国统治阶层,也未见得就不可证伪。像韦伯所说的那种与“理性权威”相联系的“官僚制”,中国古代是不可能产生的。只谈“朝为田舍郎,暮登天子堂”而不讲“上品无寒门,下品无士族”的门阀贵族制,至少是很片面的。不要说古代,就说今日中国社会的“准身份制”[18],如所谓农村户口与城市户口之等级壁垒,就够“凝固”的了。

史学而外,对现实社会的研究也提供了许多类似的经验。如腐败问题,曾经有人也把它与某种国民性的“丑陋”相联系

而认为是由文化所致。但亨廷顿在他那本被许多人奉为经典的名著《转变中社会的政治秩序》中引用大量材料证明：腐败并不是“文化病”或“民族病”，而是一种“时代病”：“文化可能也与腐败有关，但不论是在哪一种文化中，腐化都是在现代化进行得最激烈的阶段为严重。今天欧美已开发国家与亚非拉国家所呈现的不同腐化程度，与其说是基于文化上的差异，毋宁说是反映了它们的政治现代化与政治发展的不同程度。”[19]如此等等。

最后，在心理学与文化人类学领域，现代的经验研究也提供了丰富的证据，显示出人类各民族在深层心理、潜意识、心智结构与基本思维类型上是一致的。

早在战前年代里，心理学大师荣格就成功地对人类深层心理的奥秘进行了探索。他把这种深层心理称为集体无意识，认为它是我们的人格和我们的生命之“根”，它在无形中把我们同远古的祖先联系起来。荣格的理论曾对文化讨论产生很大影响，“文化热”中的一些流行术语如“深层积淀”、“心理积淀”与“种族无意识”等，都是从荣格那里来的。然而有趣的是荣格本人却是在超民族的（或“跨文化的”）意义上发现这些“积淀”的。他认为“集体无意识主要是由‘原型’所构成”[20]。而“原型”则是“那种对于人类或至少对于大多数民族来说具有相同或类似意义的象征”[21]。显然，荣格所寻的“根”并非民族性之根，而是普遍人性之根。荣格强调他的这一发现既不是推测性的，也不是哲学性的，而是经验性的。他根据大量来自各民族（或各“文化”）的神话、民俗、宗教和民族学材料，概括出一些具有人类普遍性的重要原型，如阴影、面具、阳性灵魂相、阴性灵魂相，儿童、母亲、智慧老人、双重诞生、自我等等，并对每一个原型作了心理发生的解说。所有这些原型都具有跨文化的语义普遍性，因而不少荣格研究者都作出定义：

只有跨文化(或超民族)的象征才可称之为原型[22]。显然,由原型所构成的集体无意识也因此只能是超民族的或“跨文化”的。

原型或集体无意识为什么会具有超民族的普遍性呢?荣格对此的解释显然受到弗洛伊德理论的生物主义倾向的影响,即把它归因于遗传(或“生物性继承”)。美国学者威尔赖特把它归因于作为语言符号生成基础的人类感觉和联想的共通性。而英国学者鲍特金反对“生物性继承”说,而主张“社会性继承”说[23]。笔者则认为它与前近代状态下人的自由个性与理性不发展、因而依附人格压抑个体人格、“自然人”性压抑“社会人”性有关。实际上,不仅荣格所谈的“集体无意识”(由“原型”构成)与前近代状态有关,他所讲的“个体无意识”(由“情结”构成)也往往与前近代状态有关。而且这二者的界限往往难以划清。例如近年来人们在许多近代人物(包括毛泽东、胡适、鲁迅等)身上发现的所谓“恋母情结”(其另一面便是“仇父情结”),实际上与荣格学派后学纽曼所谓的“大母神原型”是一回事。不管是作为个体无意识的“情结”,还是作为集体无意识的“原型”,其实质都在于人类与个人都要经历的一个心理过程,即从母系无意识(maternal unconscious)中分化出来,直至获得真实的自我意识[24]。在笔者看来,这一心理过程的社会学意义就是从前近代宗法共同体的束缚——保护纽带中解脱,成为既挣脱了共同体束缚又失去了共同体保护的两种意义上的自由人——近代个人。而所谓“仇父恋母”的情结或原型,说透了不过是宗法共同体成员那种憎恶束缚(仇父)却留恋保护(恋母)的“求庇心态”作为一种根深蒂固的心理结构(潜意识)在上述近代人物心灵深处的存在而已。

在另一方面,当代人类学中,列维—斯特劳斯的结构人类学与文化决定论也很难相容。与荣格一样,列维—斯特劳斯

也以人类世界普存的超民族、跨文化的共性因素作为研究的经验基础。他对不同文化的语言与神话相互类似、而且看来以一种相似的方式构造出来这一点发生了极大兴趣,并竭力证明它们实际上就是以同样的方法构成的。他的核心问题是:

> “在神话中,任何东西都成为可能的。但另一方面,从不同的地区搜集来的神话,它们之间的惊人的相似性,又把这种明显的任意性否定了。……如果神话的内容是偶然的,那么我们怎样解释遍布世界各地的神话为什么如此相似呢?”㉕

列维—斯特劳斯反对用“播化论”来解释这种相似。他认为神话是一种语言结构,由此又推论出了“对任何语言都有效的结构规律”㉖。而语言结构本质上又是一种无意识结构,他认为意识是受无意识决定的,而意识(笔者认为可以把“民族性”包含在他的这一概念中)是特殊的,无意识是普遍的,或者说是跨文化普同的。因此,只要成功地把握了某种制度、某种风俗背后隐藏着的“无意识结构”,就能“获得一种能够有效地应用于其他制度和其他风俗的解释原则”㉗。这样,列维—斯特劳斯以他对普同性的人类心灵的“永恒结构”的论证,也建立了一种对于世界的超文化解释。

当然,荣格也好,列维—斯特劳斯也好,都并不主张进化论。他们的理论一方面是跨文化求同的或超民族的,另一方面也是跨古今求同的或超历史的。荣格并不认为集体无意识只是前近代的人们才有的,正如他不认为它只是某些民族或某种“文化”才有的一样。他想揭示的是现代文明人的无意识心理与未开化原始人心理之间的类似性。同样,列维—斯特

劳斯用共时态的观点去考查"野蛮人的心智",正如他用超民族的观点考查它一样。他想证明的是"在部落社会与工业社会都普遍有效的思维构成原则"[28]。但是,这些研究对文化论(播化论)与进化论的排斥并不是等值的。以荣格而论,他虽然认为现代人的无意识心理与原始人心理类似,但并不认为现代人的意识与原始人意识类似;集体无意识及其各种原型虽然在现代人头脑中并未消失,但随着文明的提高、个人理性的发达,它会越来越被覆盖、被超越而隐入心灵中越来越深的底层,从而使文明人能摆脱集体无意识的自发状态而发展个性与理性,只有在梦中或精神错乱时才释放出这种无意识。显然,这种认识实际上已包含着一种进化的原则,即荣格学派后学纽曼所谓的:从母系无意识中分化出来直至获得真实的自我意识的人类心理进化。对列维—斯特劳斯的理论也可作类似的理解。因此,过去某些苏联学者曾把荣格理论拉来给马克思主义的进化理论作注解,说荣格的理论比弗洛伊德更讲历史主义,他完全承认人类社会和文化的发展进程,并且把原始社会和我们当代社会明确区分开来[29]。这虽有牵强附会之处,却也不是完全无稽之谈。另一方面,美国一些学者也把列维—斯特劳斯的人类学视为对博阿斯的文化相对论人类学的否定和对摩尔根进化论人类学的复活,说列维—斯特劳斯使摩尔根学说"不再是过时的旧东西了"[30]。笔者在此并不是想用荣格或列维—斯特劳斯的研究来证明一种新的进化论(如前所述,这种证明从严格的逻辑上说是不可能指望的),但是对于文化决定论来说,当代人文科学所提出的这些重大挑战又怎能视而不见呢?

荣格与列维—斯特劳斯的研究是以神话学、语言学、民俗学、民族学乃至宗教学方面的大量材料作为经验基础的。换言之,上述这些学科所积累的经验也不乏与文化决定论抵牾

之处。如弗雷泽的巫术与宗教研究、列维—布留尔的原始思维研究等等,也都具有超民族的普同意义。当代一些新兴学科如农民学也是如此。西方一些学者对欧洲农民风俗与农民信仰、农民思维的研究所概括出来的一些经验[31],会使得研究中国农民的人产生"似曾相识"之感。以往人们曾以为,欧洲农民传统上就是理性而自私的"经济人",与近代农场主之间只有技术与资本的高低多寡之别,而东方的农民则是伦理至上的"道德经济"者。而现在一方面是在对亚非拉农民的研究中"理性的小农"论与"便士资本家"(意即农民价值观和思维方式与资本家类同,只不过"资本"少得只有几便士而已)论日益占了上风[32],另一方面却是欧美农民学中"新民粹主义"理论盛行,人们纷纷证明传统欧洲农民也是"道德经济"者而不是亚当·斯密设想的那种"经济人"[33]。极端的论者甚至认为:东方的传统农民要比欧洲传统农民更自私、更像"经济人"[34]。这种极端的新"特点论"大概只反映了旧"特点论"的没落,反映了东西方的传统农民在今日的新经验的眼光中已经在很大程度上融合成了一个概念,即普同意义的前近代农民[35]。

总之,无论是世界的现状,还是以往的历史,抑或是当代各种经验性人文学科所提供的实证分析,都足以证伪过去的那种"特点论"、"民族性"论、"文化形态"论以及建立在它们之上的文化决定论,而决不是仅仅证伪过去的那种规律论、普遍人性论、社会形态论以及建立在它们之上的历史进化论。而且应该说,当代积累的经验认识对前者的证伪远比对后者的证伪要充分得多:当代经验所描绘的人类社会如果说并不比上个世纪人们所认为的更合乎"规律",那么它就在更大程度上不像上个世纪人们所认为的那样尽是"特点"。当年维科、黑格尔、马克思等大师和巴克尔、特莱帕等史学家大谈历史理性与普遍规律的时候,关于非欧洲世界的"特殊"、"野蛮"、"奇

异"、"不可思议"和西方独优论的种种"经验"资料决不少于、而是肯定多于[3]今日;当年潘恩、拉法叶特、科希丘什科、加里波第那样的世界主义者和第一国际的国际主义者们满怀信心地指出人类走向共同解放之路时,现实中的人类各种社会类型与文化价值系统共时态并存的现象也比今日更加突出;当年摩尔根这样的进化论人类学家所能接触到的原始"异文化"与"西方文化"的相异程度,也比今天的播化论人类学家所能接触到的要大得多。因此无论从逻辑的角度还是从经验的角度看,我们都没有理由皈依文化决定论:从逻辑上我们不能说有限经验证伪超古今求同命题的可能性小于其证伪超民族求同命题的可能性,从经验上我们更看到古今一脉人无我有的"民族性"命题被证伪的现实性比普遍人性命题被证伪的现实性更大。所以,我们应该比上个世纪的人们更加疏远文化决定论,而不是更加倾向这种理论。

四、"进化非真",还是"进化非善"?

——后现代主义与文化决定论

既然从逻辑上与经验上文化决定论都难以成立,那末为什么它事实上又如此风行于今日?应该说,无论在中国还是西方,文化决定论思潮都是源远流长的,即使在当年进化论、普遍人性说与普遍规律说极盛之时,它也不绝如缕,始终占有一席之地。但是,它的大盛行的确是在当代。无论中西,无论大陆、港台还是海外华人中,具有不同心态背景的文化讨论都是热潮迭起,几有不谈"文化"不成"学"之势。这是为什么?

笔者认为,文化决定论兴起的原因不在逻辑上,也不在经验上,而在价值上。不是因为文化决定论在逻辑上比过去的进化论更严密,也不是因为它比进化论更能有效地解释人们

的已知经验，而是因为它比进化论更能迎合人们的心理需要，符合于某种时代价值（确切地说，应该是符合于若干种不同的时代价值），才造成了它今日的地位。换句话说，今天人们之讨厌进化论，其实并非因为“进化非真”，而是因为“进化非善（或非美）”。上个世纪在人文研究诸领域充满了“差异”经验的情况下人们能够（几乎只是凭着一种超验的信仰）乐此不疲地大谈进化、规律与普遍人性，而今天在我上节列举的一系列并非不利于进化论的新经验的基础上却盛行起文化相对主义与民族性决定论来，这个中奥秘显然不在经验层次，而在形而上层次；不在书斋里，而在社会上。在人们心目中，文化问题与其说是个历史学问题，毋宁说是个现实中的问题，而且在一定程度上（至少在中国是如此）与其说是个理解现实的经验认知问题，毋宁说是个改变现实的内在冲动问题。一句话，它与其说是个事实判断问题，毋宁说是个价值判断问题；与其说是个客观实证的问题，毋宁说是个主体约束的问题；与其说是新的实证资料使人们对普同人性产生怀疑，毋宁说是现实中人的异化使人们对“规律”感到厌烦。

然而文化决定论的奥妙还在于它所符合的心理需要，在当代西方、港台与海外华人世界及大陆，乃至在五四时代的大陆与今日大陆，都各不相同，或者说它是在极为不同的社会背景下迎合了不同人群的不同需要，契合于不同的价值，这在人类思想史上还是很富于戏剧性的。

在西方，文化决定论的盛行与工业化时代的人们对“进化病”的反感密切相关。本世纪以来，发达国家的人们日益感受到与工业文明随之而来的“工具进化、价值退化”危机，短短几十年里，一次空前的“大萧条”与两次残酷的世界大战相继发生，不仅严重摧残了物质世界，也给人的精神世界留下严重的创伤，对“进化”的乐观与理性主义的自信日渐沉沦。正当中

国人力图通过变革与建设走入现代化时，西方社会却发出了“走出现代化”的呼声；正当许多东方人为“传统文化”大唱挽歌时，西方社会却兴起了形形色色的“东方救世论”。在这一时期，“凯恩斯革命”结束了相信市场竞争的自然法则万能的古典经济学的独尊地位，日益发展的绿色和平运动对“技术文明”观念提出了越来越大的挑战，“后工业社会”以及新“浪潮”的理论在宣告“大生产”的消亡并号召“回到家庭去”；在自然科学领域，经典的“规律”体系四分五裂：相对论、量子力学与宇宙学的发展改变了传统的时空观；生物演化理论中灾变说在新的基础上重新崛起；自牛顿、达尔文以来统治着近代科学的客观性、精确性、决定论、规律与必然等概念的权威已成了不受欢迎的“拉普拉斯妖”。在反“科学主义”的声浪中价值中立的工具理性主义认识观受到冲击，同时在“上帝死了”的惊呼中价值非理性的倾向也在发展。所有这些汇成了一股对工业文明和工业文明时代的价值体系（进步、科学、理性、客观主义、必然性等等）进行反思与批判的潮流，即所谓“后现代主义”之潮[37]，作为进化论对立面的文化决定之兴盛于西方，与这股潮流有密切的关系。这从文化决定论在西方的两股主要思潮——历史学中的文化形态史观与文化人类学中的播化主义、相对主义都可看出。

文化形态史观以德国历史哲学家施宾格勒与英国史学家汤因比的理论为代表。他们二人的著作、尤其是前者的名著《西方的没落》在实证上远谈不上严谨，并因而在专业历史学家中声誉不高，但却在思想上引起了人们的强烈共鸣[38]。换言之，这部书的巨大影响并非建基于它对“进化非真”的成功证伪，而是建基于它对“进化非善”的新价值的推崇。施宾格勒明确表示与理性主义、科学主义和“英国式的”（即牛顿、达尔文式的）思维一刀两断，他声称：“历史研究者同真正的科学

的关系越是疏远，他的历史学反而越是出色。”[39]。他强调说：《西方的没落》的思想背景是非理性主义哲学的兴起，即“哲学的重心从抽象的、系统的方面转到实际的、伦理的方面”，“叔本华以后的西方思想家从认识问题转到人生问题（追求生活的意志、追求权力的意志、追求行动的意志）”[40]。而该书的直接起因则是对世界大战的预感、大战的进程与结局，是这一切导致的对“进步”、对“西方文化”即近现代文化的幻灭。施宾格勒受到歌德的浮士德式浪漫主义与尼采权力意志论的强烈影响，他自称：“歌德给了我方法，尼采给了我质疑的能力”，“我的一切实际上都应归功于他们”[41]。在施宾格勒那里，神秘的目的论代替了机械的决定论；“宿命的必然性”代替了“因果的必然性”[42]；“无原因、无结果、纯粹存在的形式”代替了合理的过程；“纯粹的体相”[43]代替了“导源于巴罗克时代的唯理主义的肤浅的因果关系体系”[44]；活力论代替了物理论；不知“‘从何处’、‘如何’以及‘为何’发生”的“突变”与“突然存在”代替了“达尔文主义的进化与演化”[45]；“由血气决定的”“天赋的嗅觉”代替了“单纯的科学鉴定和史料知识”[46]；直觉主义的“本能”与“相术的机智”代替了经验实证。施宾格勒把自己的理论称为“关于宿命的哲学”，“在这里，没有什么是经常的，没有什么是普遍的”，它“不是用衡量的科学所能接触到的。它是为感情而存在的，不是为学者的论述而存在的”，“只要不用理性的即无心灵的解剖和安排去理解它，每一个人都清楚地确切地知道它”[47]。果然，为异化了的“进化”所苦的人们很快都“知道”了它，尽管“很少专业学者们对他的著作表示赞赏。他们对他的那种非正规的方法甚为反感，因他书中有那样多的事实错误而予以鄙视”[48]！

继施宾格勒而起的文化形态史观代表人物汤因比倒是一个公认的“专业学者”，他比施宾格勒搜集了更多的历史资料。

但在本质上他的理论仍然是超验的或超历史的。他所谓的"二十六个文明从哲学上说都是同时态的"之语显然是对经验的回避(人们可以问:那么从历史上说呢?),与施宾格勒相比,汤因比没有那么多的反对理性主义、科学主义和"英国式"思维方式的言论(大概因为他本人就是英国人吧),但他的"进化非善"观念却比施氏更为典型。汤因比是西方学者中"东方救世论"的代表人物,尤其对"中国文化"说了许多我们不少人觉得十分顺耳的好话。而中国之所以博得他的好感,恰恰是因为在他看来中国并未如西方那样陷入"进化"的灾难,因为"儒家的背景""使中国人停滞不前"[49],使她"并未如先进诸国那样,猛烈地推进过量工业化",而是"仍然恪守着田园农业这一基盘,……有分寸地建设着文明"。换言之,中国文明之所以在汤因比眼中显得可爱,与其说是由于他的"非西方"性质,毋宁说是由于他的"非现代"性质。汤因比的文化观与其说是个实证的历史学家的文化观,毋宁说是个后现代主义者或"中世纪的敌人之敌人"的文化观。这种观念不仅支配着他对中国的认识,而且实际上支配着他的整个"文化形态"理论:从这种观念当然不可能在"西方文化"与例如玛雅文化或玻利尼西亚文化之间看到先进与落后之别,因为"在技术上我们已步入原子时代,然而在道德方面却还处于旧石器时代"[50],既然如此,"我们" 当然没有资格与玛雅人讲先后之别,而只好以"同时态"视之了。

一些学者[51]已经注意到,汤因比的中国观前后曾经经历过极大的变化。在他写作煌煌巨著《历史研究》之时,他与施宾格勒一样已经对近现代工业文明持强烈的悲观与否定态度,但尚未至绝望,他们疾呼"西方的没落"为的是警世醒民,以便勇敢地"走出现代化"。因此他一方面说:"我们并没有面对任何凶恶的必然","创造性的神火还在我们的身上暗暗燃

烧，如果我们托天之福能够把它点燃起来，那么天上所有的星宿也不能阻挠我们实现我们人类努力的目标”。另一方面他这时对中国文明并没有表现出什么好感——他在《历史研究》中把它仅仅列为一系列“垂死的文明”之一。然而，第二次世界大战又给他对工业文明的幻灭感以新的强烈刺激，使他的后现代主义情绪更加强烈，因而他在 1948 年问世的《考验中的文明》一书中便开始把欧美排除在希望之外，预言旧大陆的未来在于中国、新大陆的未来在于加拿大。到了 60～70 年代，他感到西方的“现代病”更加严重，而西方人“故意不汲取过去的经验教训的态度使我沮丧”，于是他的“东方救世论”又更上一层楼，以为不仅旧大陆，而且全球的未来都要有赖于这个唯一自外于“进化”进程的古老文明了。然而有趣的是他在这几十年间对中国并未作过新的经验性研究，在他对中国文明的价值判断发生了巨大变化的同时他对这一文明的事实判断却基本仍旧：同样是“停滞”，在几十年前是“垂死”的表现，几十年后却成了救世的美德了！可见对于汤因比而言，中国是否真的不能“如先进诸国那样”发展出工业文明其实并不重要，重要的是她不应这样做！无怪乎有人评论说“他的出发点也是情绪化的，至少不是从事实出发的”[52]。从这种“中世纪的敌人之敌人”的情绪出发，汤因比对当时在“四人帮”专制下处于中世纪式停滞中的中国寄予厚望。然而他没有想到在他身后不久中国就兴起了迅猛的改革之潮，不再“恪守着田园农业这一基盘”了！

如果说对工业时代的理性文明的不满在施宾格勒那里表现为歌德式的浪漫与尼采式的权力意志（以及雏形的存在主义倾向）的话，在汤因比那里则表现为基督虔信者的宗教关怀。汤因比声称：“我将从科学公式那里转过脸来，以便听到神话的语言”（《历史研究》）。他还断言“历史将过渡到神学”

(《考验中的文明》)。汤因比认为启蒙运动建立的近代理性法庭所推崇的“自然法则”具有冷酷无情的“可怕的特征”,“只有接受‘神的法则’的支配,才能制胜这种冷酷无情”。而这就要以“丧失那种正确的和确定的理性知识”为代价。在汤因比看来这个代价并不算大,因为异化了的理性已经成为人“精神上的负担”。这样,在告别中世纪时“被当作黑暗中的妄想而抛弃了”的“神的法则”便又被汤因比重新祭起,以取代进化论之类的“自然法则”了[53]。于是,在这里“历史……就其根本而论,是一种号召、一种神命、一种天启……总之,就是神和人的相互作用”[54]。这就又回到施宾格勒的神学目的论与“宿命”论那里去了。

文化形态史观的后现代主义色彩还体现在其代表人物的“社会主义”倾向上。出于对近现代西方资本主义“文明病”的厌恶,施宾格勒主张“德国劳工中的优秀部分要与持有旧的普鲁士国家观念的最优秀人物实行联合,因为这两类人都有决心要建立严格的社会主义国家……都愿意为了统治别人而服从、为了征服别人而付出生命”[55]。而汤因比则认为理想的社会应是中国(他在70年代初所见到的中国)的经济制度和西方的政治制度的结合。这种“社会主义”自然与建立在进化论与普遍规律论基础上的马克思的社会主义不相及,但它足以反映文化形态史观背后的价值观基础。

总之,文化形态史观是本世纪一些西方学者对进化论进行价值批判(而非事实批判)的成果,而这种价值批判又与他们对进化论所从属的西方近现代文明的价值批判密不可分。应该承认,无论从事实判断的角度我们能够指出他们的多少错误,也无论他们理论中“立”的部分(施宾格勒的国家社会主义与汤因比的“东方救世”论)是多么不切实际以至荒谬,但他们理论的“破”的部分,即他们对近现代文明的价值批判,还是

有许多真知灼见的。不过他们面临的问题与我们全然不同，这一点是切不可忘记的。

文化人类学领域的文化相对论与播化论也有着类似的背景。众所周知，西方的文化人类学最初是以初民社会为研究对象的科学。无论是19世纪的进化论人类学家还是20世纪的相对论人类学家[55]，他们所看到的初民社会都是与西方社会（无论是他们有直接经验的当代西方社会还是间接——以史料为媒介——经验的以往西方社会）全然不同的，很可能19世纪的人所看到的不同程度还要更大一些。然而，这两代学者所处的时代价值氛围已有很大区别：19世纪的人类学家是在“近代人寻找规律”的氛围中面对初民社会的，而20世纪的人类学家则是在“现代人寻找灵魂”（莱格语）的氛围中面对初民社会。因此前者看到了初民社会的“怪异”之处后头脑中的反应便是：“我们以前（当代以前乃至成文时代以前）就是这个样子。”而后者看到了类似的“怪异”后头脑中的反应却是：“人们也可以这样地生活得很自在（“现代病”并非必然）。”前者用“科学”的眼光看待古朴文化，而后者却是（自觉或不自觉地）用审美的眼光看待古朴文化的。因而即使是同样的经验材料，在他们那里也会导致截然不同的结论。

当代文化相对主义人类学所积累的、摩尔根那一代人所不知道的新的经验材料可谓洋洋大观，但构成这一潮流的本质特征的与其说是这些材料，不如说是研究者对这些材料的态度。文化相对论学者的研究方法都带有浓厚的非理性色彩，当然，不是中世纪那种蒙昧的非理性，而是针对当代社会“理性的异化”而来的后现代非理性。具体表现在两个方面：

第一，文化人类学中的价值非理性，即价值相对主义。具体地说就是放弃进化论人类学奉“进步”为绝对价值、视“落后”为绝对负价值的立场，主张“此亦一价值，彼亦一价值”的

各种文化的审美大陈列。其极端形式就是前述那种视初民的巫术治病与现代尖端医学为“各有其价值”的“文化不可比”论,它是完全不承认有什么人类文化的普同价值的。

第二,文化人类学中的工具非理性,即所谓文化主位研究。也就是放弃进化论人类学以“科学”、“客观”自居的价值中立、放弃认识上的工具理性主义,而提倡以被研究者的价值观来认识研究对象。这是那种“主客体统一”的后现代主义认识观在文化人类学中的表现。

文化相对主义可以导出反对欧洲中心主义与种族歧视论的主张,这是它今天在一些非欧洲国家(包括我国)很受欢迎的原因之一。而且这一思潮在美国的开创者 F.博阿斯最初就是从反对欧洲人至上的种族主义、主张全人类博爱精神的立场去研究人类学,并因而逐渐形成相对主义理论的。但是在逻辑上文化相对论还是进化论与是否持种族主义立场并无必然联系。像摩尔根这样的进化论者就很难说是种族主义者,而博阿斯的早期著作(如《原始人的心智》等)虽然持鲜明的反种族主义立场,但其文化相对主义倾向却并不是很明显的[57]。反过来看,博阿斯的一些后学(如所谓的“民族心理学派”)却由极端的文化相对论引出了种族优劣论倾向。这是因为虽然从进化论导出的弱肉强食的社会达尔文主义会成为歧视弱小民族的理论根据,但另一方面作为人类普同进程的理论,进化论又与普遍人性论相联系,而后者可以成为民族平等、超种族人本主义与人类博爱的思想武器。同时,文化相对论虽有承认任何民族的文化都有其相对价值(因而应该平等相待)的一面,但另一方面文化相对论在解释文化趋同现象时只能持播化论观点,而这会使自认为是“传播者”的一方产生对“被传播者”的优越感,或使“被传播者”一方产生民族自卑感与虚无感,从而导致种族优劣论。

因此，文化相对论之取代进化论，与民族解放的世界潮流并无必然联系，但却与对近现代文明的价值批判潮流即后现代主义潮流密切相关。在这点上，它与文化形态史观是共同的。

五、"客家"心态与"土著"的困惑

如果说西方人背离进化论而倾向文化决定论与当代西方"走出现代化"的呼声和"进化非善"的后现代主义价值观有关，那末对于中国人来说则完全是两回事。而在中国人中(在这里是民族概念而非国籍概念)海外华人、港台学者与大陆人士大谈文化时的心态、支配文化讨论的价值背景又各有区别。

就海外华人而言，目前参加文化讨论的主要是美国的一大批华人学者，他们中大多是弘扬传统派，即"儒学复兴"论者。他们的研究直接上承中国本土自五四以后的传统复兴运动，如梁漱溟的新儒家、胡适的整理国故等等，并与台港的新儒家学术群体互相呼应。由于中国大陆上的文化讨论自1949年后中断了30余年，80年代重新兴起时又有特殊的政治背景，情绪化色彩与功利色彩较浓，台港的新儒学虽有较强的学理色彩以及与民国时期大陆新儒学的渊源关系，但与政治背景也有较多牵连。唯有这批海外华人学者生活在西方现代社会，学术环境优越，既有比较"嫡系"的国学师承，又了解西方文化，兼之没有政治压抑，超然于党派背景，学术基础雄厚，而且其观点既能迎合中国人的民族感情，又与西方社会如前所述的那种"走出现代化"的呼声有契合之处，可谓天时、地利、人和皆备。宜乎其长期执全球华人文化讨论之牛耳。即如国内80年代的"文化热"，虽然以"反传统"为主流，但其主要代表人物自从流亡海外后也都身不由己，不同程度地认同

于这股海外大潮。而国内在他们流亡后重新兴起的“弘扬传统”运动也不能不从这股大潮中汲取学理上的养料(但却是服务于全然不同的价值)。

然而在这股大潮面前,我们必须清醒地看到在其深厚学术积累之下的特殊价值基础,这一基础可以说是海外华人群体所特有的。它使这股大潮与国内面对的实际问题之间存在着严重的隔膜。

无庸置疑,“新儒学”在海外流行与西方工业文明时代人文精神的失落有关。由此引起的“现代人寻找灵魂”运动使人们为“灵魂”建立起种种其赖以寄托的象征形式,前述的施宾格勒在歌德与尼采身上、汤因比在基督教与东方文明身上、博阿斯一派人类学家在初民文化身上都找到了这种寄托,海外新儒家在孔孟那里找到的寄托也属于这种性质。但是除此之外,他们还有一种更具体的需要。在这方面,海外华人学者唐德刚先生在为他的老师胡适之先生的《口述自传》所作的说明中,有一段对包括他自己在内的海外华人学者心态的有趣而坦白的解剖[58],兹引如下:

> 胡适后半生为什么专钻字纸篓呢?他自己在本篇内所作的解释则是新文化运动的最后目标原是“再造文明”;而“整理国故”则是走向“再造文明”的次一步,是件合乎逻辑,顺理成章的事。
>
> 但是浩如烟海、乱如垃圾的“国故”,岂是胡适之一辈子、两辈子、三辈子可以“整理”得了的?“整理”不完,那末中国的“文明”就不要再造了吗?这分明是句自我解嘲的遁词,是不能服人之心的。问题是:他老人家为什么明知故犯?这里我们不妨稍作探索。

适之先生原是位“启蒙”大师。当年“启蒙大师”的专业,原是“输入学理”。输入学理之道有两种:欧洲大陆留学回国的,便传抄革命标语;美国庚款留学的,则“输入”一套套“美国教科书”。

学西洋文学的夏志清先生嘲笑胡老师,说他在留美期间也曾读过几本西洋文学名著,回国之后就再也不读了。因此他落伍了,最后甚至“被逼说谎”!这句话虽嫌重一点,它对今日学文科的“留美学人”,也倒还适用,不止老辈胡适之先生一人已也。

老实说,志清兄与在下也都是读“美国教科书”的老手。不怕读者见笑,笔者本人补偿面壁九年,读了整箱的美国教科书。问题是,读了这些教科书之后,又意欲何为?回国卖洋货?凭良心,除掉几本教科书,我辈还有什么可卖的?作“超博士的继续研究(post-doctoral studies)”?国内又哪里有这些洋设备和研究环境呢?留在美国继续进修吧,但是在这本行多如狗的学术环境里,哪里又缺你这位外国来的半瓶醋呢?如不自量力,硬要吃“本行饭”,那就只有去少数民族的大学——“下放农村,插队落户”;并且既下之后,也就永无“上调回城”之望。看看这个西半球的上海市,公共租界之内,华洋杂处,哪里就少咱一碗饭吃呢?想想百里洋场之内的“国剧”、“唐餐”和图书文物,于是心一横,聘书退掉,还是学非所用的好。在一个“文化友谊商店(cultural gift shop)”之内,追随群贤之后,卖点祖国土产,还不是照样过活?

我辈后学,聪明才智虽不逮前贤之万一,而文化环境倒是大同小异的。六十年前胡适之先生那一辈

留美学生，一旦“学成归国”之后，老实说，除了几箱教科书，他们也没有太多余粮可售。国内也没有足够的图书设备和研究环境，好让他们来对“西洋文学、史学”一类的科目作“超博士的继续进修”。这样则大师小师们就只有三条路可走了：第一，搞“实行学理”，组党干革命，张君劢先生不就是有名的党魁吗？第二，人家“革命”，我来“建国”，这就是“独立评论派”。第三，誓不下海，死守山林，做个“纯学者”，这就是适之先生。但是“输入学理”是搞不成了。洋教科书上的东西，毕竟有限，哪能搞得了许多？好在我们祖宗积德甚厚，千斯仓，万斯箱，遗产丰盛，是永远“整理”不清的。因此“马首”一掉，“整理国故”去者！这就是我们胡老师这位新文化运动的“逃将”纸遁而去的全盘经纬！

可是说穿了，今日学“文科”的千百位穷通各异、患得患失的所谓“留美学人”，试问咱们之间，哪一位不在开“文化土产店”，努力“整理国故”或“整理国新”呢？中国文人今日在美国尚且如此，遑论当年？

要言之，近百年来的中国现代化运动是个整体，在其他方面都没有完成现代化的情况下，学术现代化是不可能的；学术既然没有现代化，我们就只能搞搞小脚放大的过渡时代的学术(transitional scholarship)，这样搞搞半新不旧的“整理国故”，才是合乎逻辑、顺理成章的。

笔者所以不避作文之忌而大段地引录了上面这段文字，并不是认为唐德刚的分析句句都对，而是因为像这种似嫌尖刻的自嘲（当然也不仅是自嘲）之语除了唐先生这样本身也是

“留美学人”而且正在开“文化土产店”者之外,他人实在没有资格如此妄言。我们无法猜测海外“新儒家”群体中有多少人有这样的心态,但恐怕决不只唐德刚先生一人。

为了提供一个类比,笔者想从历史学角度谈谈一个现象:近古以来的中国历史有一个耐人寻味之谜,即一般认为是产生于并适应于自然经济与小农社会的中国文化的传统象征形式与符号系统,特别是公认为其核心并为儒家所倡导的宗法观念与宗法组织,并未随着宋元以后商品经济的兴起而衰亡,反而局部地还有日趋强化的趋势。——仅仅如此还没有什么可怪的,人们可以解释说这是由于意识形态变化的迟滞,或说是那时的商品经济毕竟不够发达,未能根本上改变自然经济与小农社会的性质,甚至也可说是这正好证明了“中国文化”之独一无二的生命力(或者用贬义的说法是顽固不化的“超稳定”)。

然而问题还在于这种“传统文化”并非真的不可改变,但其改变的情况却与人们通常的逻辑推论相反:从时间上看,明清商品经济的发达与小农(指狭义的小农即小自耕农)的衰败总的来看要远较宋元为甚;从地域来看,南方又比北方为甚,长江流域比黄河流域为甚,东南沿海又比长江流域为甚。然而“传统”的保留乃至强化程度,却都是前者比后者更明显:宗法观念与宗法组织,以及作为其表现形式的宗族、族长、祠堂、族产、谱牒、族墓以至宗教法规与祠堂审判等等制度,总的来说都是明清比宋元发达、东南沿海比长江流域发达、长江流域比黄河流域发达。直至近代,我们还看到在许多经济落后、风气闭塞的北方农村已是遍布多姓杂居村落、宗族关系淡漠,而不少南方沿海农村却是村多独姓聚居、祠堂林立、族规森严、族谱盛行。这就不能仅用“意识形态滞后”来解释了。

那么,难道“中国文化”果真有什么世间唯一的神通,能够

使商品经济瓦解宗法共同体这一几乎遍见于任何民族的社会发展中的趋势唯独不会影响及中国人吗？只要进一步地作具体分析，就会发现情况并不是这样。

社会史的个案研究表明，近古中国宗法观念与宗法组织的保留与发达程度之差异，实际上并不是发生在北方人与南方人、内地人与沿海人、宋元人与明清人之间，而是发生在土著居民与移民社区（南方许多地区称之为“客家人”）之间，尤其是在那些历史上长期存在着“土客”矛盾的地区中的客家居民中，上述宗法“传统”保存与发展的程度最高。而与此同时，那些地区中的土著居民社区里尽管其社会经济发展水平与其客家邻居差不多，却存在着明显的宗法传统淡化的趋势——多姓杂居村落普遍存在、宗族组织解体、祠堂、族规与宗谱的存在与影响若有若无，族产（以及宗族对个人财产的干涉权）已无足轻重，等等。这种情况是不难理解的：客家居民在面临土著居民的包围与敌视（至少是异视）的条件下，只有强化自身的群体凝聚力，更紧密地抱成一团，才能在严峻环境的挑战下生存、竞争并得到发展。而宗法关系则是当时条件下群体凝聚力所能找到的最适合的象征形式。另一方面，当客家人借助于群体凝聚力生存下来并增加了实力之后，也就会给予宗法关系以新的经济支持，如投资扩建祠堂、置族产、修族谱等。而土著居民没有这种环境压力，他们的宗法传统便很“正常”地随着商品货币关系与私有财产关系的发展而淡化了。

事实上，移民社区的“集体主义”是个超民族的普遍现象。19世纪西伯利亚的俄罗斯移民中的米尔（MNP，传统村社共同体）组织与“米尔意识”之发达与完善超过俄国其他地区，而与此同时在俄国文明的一些老基地（如西北俄、中俄非黑土地带与中西乌克兰）传统的米尔公社却已趋于解体。17世纪北美大陆的清教徒移民也都生活在比欧洲更为严格的农村公社

中,其中最早的移民群体(如订立了著名的“五月花公约”的普利茅斯殖民地的清教开拓者)甚至曾过着一种“清教共产主义”生活。在中国,移民“集体主义”是普遍的,但它并非都采取宗族组织形式。近古时期在一些杂姓移民甚至单身移民为主的地区,例如明清时代的秦巴荆襄山区开拓者与以江西为主的南方山区的“棚民”中,由于原已不存在宗族关系的基础,这些移民就采取了另一种“集体主义”形式,即宗教公社。诸如白莲教、哥老会之类的“黑道”社团就是以在他们中最为活跃。近代主要在广西的客家人中兴起的拜上帝会也是类似的背景。

还有一种值得注意的情况,即商品货币关系对宗法共同体的瓦解作用,在某种条件下可以以强化“小共同体”来对抗“大共同体”的束缚(和保护)的形式作为其初步的表现。在近古时期的中国,由于长期“家国一体”、忠孝互补、宗法关系政治化、“君父”与“臣子”间的“拟血缘”宗法依附关系在许多情况下反而比真正的父家(族)长与家(族)属间的血缘宗法关系更摧残人性、束缚人的自由发展,而封建关系的强化反而表现为“拟血缘”的宗法政治纽带对真正的宗法血缘纽带的侵犯、皇权(政权)对家(族)长权的压制、“天下之父”与一家(族)之父争夺对子民的控制权等等。其极端表现就是所谓反宗法的法家政治,从秦时法家那种提倡分异、容许告亲、承认父子夫妇各有其财、立法禁止大家庭乃至公然鼓吹“以妻之近及子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣”的做法,直到“文革”时期那种怂恿子造父反、六亲不认、“划清界限”以至“爹亲娘亲不如领袖亲”的宣传,可谓史不绝书。这反过来也就造成了一种可能,即以族权反抗皇权(政权)的封建关系衰败化进程。远的不谈,近代的捻军就是强宗大族的族长率其族众造朝廷的反而掀起来的风波。因此,近代东南沿海地区的客家人在商

品货币关系的刺激下出现的宗法强化,也就在一定程度上具有以“宗族自治”对抗“家国一体”的新蕴义。富商们(包括客居海外的侨商们)以其财力资助建祠修谱之类的“敬宗收族”事业;而“敬宗 ”是为了“收族”,“收族”是为了更好地与族外势力竞争——在早期这种竞争可能只是宗族械斗式的权势竞争,随着商品货币关系的发达,这种竞争会逐渐带有商业利益的色彩——并排斥外部(如政权)对族内事务的干预。而北方的一些衰落中的文明老基地则没有这种背景,反而由于长期的“家国一体”传统,使宗法关系高度政治化,乃至于同化于政治关系,地方绅豪对政权的参与程度之高使其权势已不再依赖于宗族背景。同时经济社会层面的变迁又使血缘纽带(及其在观念上的存在)趋于松弛。宜乎其与客家人的情况判然有别了。而由于客家人社区大都位于南方,尤其是东南各省,因而“土客”文化的差异似乎也就成了南北之差异。

宗法文化在土著地区的衰落,说明“中国传统”未见得真有什么世间独一无二的神秘生命力,可以使它能自外于作用在人类文化中的那些普遍趋势;而宗法文化在客家地区的“兴盛”,又说明文化进化并不一定采取“能指革命”的形式,并不一定以某种特殊的民族性符号系统的代谢(所谓“西化”之类)为条件。但我们现在姑置此二点暂不论,只想指出:“传统”在国内更多地保留于客家地区,与“中国传统”在世界上更多地保留于海外华人区、海外华人学者更倾向于“新儒家”,是一种很类似的现象,它的实质就是移民群体对于文化认同的一种特殊的需要。而如前所述,这种需要并不是哪一种“文化”所特有的,也不是移民所属的那种“文化”覆盖下的其他居民(如本土居民)所共有的。这种需要是一种价值需要,它与前引唐德刚所自嘲的那种使海外学人在国外不能不开“文化土产店”的功利需要相比要高一个层次,但两者都以某种“客家心态”

为基础。海外华人中的“文化热”及其文化决定论倾向，除了受现代西方反思工业文明的潮流影响外，主要就是这种“客家心态”的产物。

而中国本土上的文化讨论却具有完全不同的价值背景。本世纪初至五四的新文化运动，是急于走出中世纪、进入现代化的中间“土著”们掀起的一场启蒙运动。当时虽然西方兴起的反思工业文明的思潮，即包含所谓“后现代主义”萌芽的尼采、柏格森等人的思想已被介绍进中国，但就其主流而言，这一时期的启蒙主要是以工业文明性质的近现代文化，启农业文明的前近代社会或中世纪社会之“蒙”。而进化论、普遍人性、天赋人权以及科学主义、理性主义、客观(实证)主义成为主要的思想武器。从这些思想出发，当时的新文化思潮的主流应当说是文化进化论而非播化论或相对论，但由于中国的近现代思想是以“西学东渐”的形式从近代化的先行者西方各国“引进”的，而中世纪势力又曾以“国粹”自许，并借助盲目的民族情绪与几千年形成的“天朝大国”优越感对此进行抵制，这就使近现代精神与中世纪惰性之间那种在人类进化进程中具有普遍意义的冲突被“西方文化”与“中国文化”的符号性冲突所掩盖，而以进化论为圭臬的文化启蒙也采取了“播化论”(“西化”论)的操作形式。并且为了收振聋发聩、惊世醒民之效，“播化”的调门还被提得很高。但实际上，那一代启蒙大师的多数本质上还是进化论者而不是播化论者，更不是文化决定论即文化宿命论者。对于由后者引出的一些逻辑推论如中西“人性”相异说、进步虚无主义和“死马当做活马医”的态度他们实际上并不赞同。拿批判国民“劣根性”最力并以“绝望的抗战”自诩的鲁迅来说，他曾明白表示他的“呐喊”并不是“铁屋”中那徒然给人增加痛苦的呼叫。他譬喻说：“假设有一不可打破的铁屋，里面有许多沉睡者，他们注定要被闷死的，

但在沉睡中死去，还不会感到什么痛苦。如果这时有人大喊起来，惊醒了一部分人，但由于打不破铁屋这些人还是要死去的，只是要比在沉睡中死亡更痛苦得多而已。那么，这种喊叫难道符合道德吗？[59]

不是铁屋中的喊叫，那是什么呢？鲁迅的又一个比喻很能说明问题。他说：在中国，你要在墙上开一个窗，就非得作出掀掉屋顶的努力不可。这是因为总是有些人，别人刚刚要开一个窗，他就大叫屋顶已经没有了。这就是说，为了走出中世纪中国，进入近现代中国，就需作“走出中国、进入西方”之宣传，为了中国的进化，就不能不呐喊中国的“西化”，为了否定中国的中世纪文化，就得摆出全盘否定“中国文化”的架势。

可见，五四时期的文化讨论与当代海外的文化讨论，不仅有学理上的差距、时代上的差距，而且更有心态上的差距。二者的主流观点（一为“新儒学”，一为“反传统”）相反，但都有文化决定论色彩。而且这种文化决定论都不是个实证问题（这并不排除讨论中作过大量实证工作，积累过大量经验成果）：身处现代社会的“客家”们借西方现代文明自我反思、自我批判之潮而鼓吹文化相对论，主要是解决他们自身在海外安身立命（不仅是物质上的，如唐德刚自嘲的“卖点祖国土产照样过活”，也包括精神上的，即客家的文化认同需求）的问题；而身处近代化门槛上的“土著”们借西学东渐之潮而鼓吹文化传播论，却主要是解决本土的文化进化中的操作问题。无论他们各自的成就如何，“客家心态”与“土著的困惑”总难免格格不入的。

六、关于“古今一脉”的传统：“传统”塑造了我们，还是我们塑造了“传统”？

文化决定论在逻辑上既不可证明，在经验上又面临挑战，但它却具有价值论的基础。而这一点就导致了：无论在中国还是西方，无论是播化论的、“反传统”的文化决定论者还是相对论的、“反西化”的文化决定论者，都很少能把握“纯客观”的传统，而只能把握一种“人心中的传统”，即经过主体认知并在此过程中受到价值赋予后的“传统”。而这样的“传统”并非一成不变，相反地它是随“我们”的变化而变化的。在这个意义上与其说“传统”塑造了我们，毋宁说我们塑造了“传统”。

我国古史辨派在20年代提出了“层累地造成的古史”说，指出历来被当成传统楷模的尧舜禹乃至三皇五帝等古圣贤实际上是后人一代代陆续塑造出来的偶像。这一见解在实证意义上能否成立，人们自可见仁见智，但它最深刻的意义在于揭示了人类文化发展中的一个普遍现象：每一时代的人们都在按自己时代的面貌在自己心中塑造古代的形象。在封建帝王时代，人们心目中的古代便是“三皇五帝”南面称尊；到了民主潮流大倡时，人们忽然发现古人有禅让的“传统”，不是专制的了；而在社会主义者眼里，古代先民又成了“公有制”的典范；最后，当代的“后现代主义”文化先驱却又在原始人抽象艺术的“传统”中获得了灵感！当年康有为为了从“传统”中汲取推动变法维新的力量，写了《孔子改制考》，把孔夫子这位传统的象征塑造得简直跟伊滕博文差不多。曾有人批评说，维新派打着孔子旗号搞托古改制，反映了他们的“软弱保守”。的确，

维新派是“软弱”的，可是在笔者看来这种软弱并不表现在借孔子之名宣传“改制”这一点上。至少维新派打着孔子的旗号推动近代化变革，这决不比“文革”中某些人打着批孔批儒乃至“与传统最彻底决裂”的旗号搞“焚书坑儒”的那一套更“保守”吧！

当代日本与所谓“四小龙”在现代化进程上的成功引起了关于“儒家资本主义”的讨论。笔者对新儒家与东方救世论者关于东亚新兴工业文明的成功是托了儒家精神与传统文化的福的说法是决不敢苟同的。但也不能不注意到这一事实，即这些地方在资本主义现代化的过程中的确没有经历过一场大规模的激烈反传统的文化运动，没有出现过“挖劣根”热或符号更新热。鼓吹反传统的人如柏杨、李敖等当然也有，但他们从未形成文化的主流，也没有五四时期那些文化巨擘那样的影响与地位。然而“儒家资本主义”下的人们心目中的传统是什么样子？笔者曾在一个港台书展上看到不少诸如《儒家的自由经济思想》之类的书籍，感慨颇多：古代的儒家是否真有什么“自由经济”的思想那真是天知道！但既然人家从他们心目中的这一“传统”中受到鼓舞、增强了自信，并的确建设了现代化的“自由经济”，你又何必一定要他在符号系统上表现出“反传统”、非把儒家的符号换成亚当·斯密等等不可呢？所谓“儒家资本主义”之说，如果是指从儒家精神中产生出资本主义，那自然是无稽之谈。但如果是指资本主义的时代精神塑造了儒家的新形象，那倒是很有道理的。

“中国传统”是如此，“西方传统”亦然。近年来不少论者把古希腊罗马当做“蔚蓝色文化”之源而赋予其一副准资本主义的面孔，这与西方人从上个世纪直至本世纪前期的古希腊罗马观中占优势的“现代主义”潮流是一致的，当时在代表这一潮流的大师 E. 迈尔、T. 蒙森、M. 罗斯托夫采夫乃至 M. 韦

伯等人笔下,古希腊罗马社会在经济、政治、文化上都是一派“古代资本主义”景象,除了“企业”里劳动的不是自由工人而是奴隶以及技术和工艺水平十分低下外,与近代资本主义西方简直差不多。但了解西方当代希腊罗马学动向的人都知道这股潮流早已过去了。当代西方人的古希腊罗马观中盛行的是“原始主义”,从称雄于西方希腊罗马学界的“剑桥古史学派”大师们如 M.I. 芬利、A.H.M. 琼斯、P. 甘塞、R.P. 萨勒,直至马克思主义古典史家如 G.E.M. 德圣克鲁斯等人,以及在一定程度上还有近 20 年来的前苏联古典史界,都普遍倾向于抛弃“现代主义的神话”而赋予希腊罗马以一种古朴的、宗法式的、自然经济的、农民的面孔,即颇有些“黄色文明”的面孔。他们把“城邦”与城市作了严格区分,指出古希腊城邦的本质是一种共同体,其中很多并没有“城”——如著名的斯巴达就只是五个村子的联合。那些有城垣的城邦,包括雅典在内,其公民基本上也是小农而非工商业者。甚至有人还提出“城市兴则城邦亡”的极端主张,干脆把城邦视为农村公社。至于罗马以农业立国,历来并无争论,但当代学者普遍对过去渲染的“古代资本主义企业”——奴隶制农场在罗马农业中的地位表示怀疑,认为这种农场只不过在中南意大利及西西里一隅之地兴盛了一个世纪左右,其商品率也未见得有多高。就是在彼时彼地农民人口也比奴隶为多,而罗马全境及其整个历史上小农农业更占压倒优势。正如 1978 年第七届国际经济史大会古代组绝大多数讨论者公认的:“希腊罗马社会中典型的劳动者是小农,而不是奴隶”[60]。希腊罗马世界总的来说是个“农民社会”[61]。这个社会“经济上自给自足,每个农户、每个社区、每个地区都种植和制造其所需的一切东西”[62]。在这里农民株守土地,鲜与市通,富豪的财富主要来自租税,用于奢侈消费或花在公益、慈善事业上以博取名声,全然不知

投资为何事。经商发财者也多“以末致富，用本守之”，转化为地产。所谓“古代的重商主义”被认为是一种神话，无论希腊还是罗马都以重农抑商为国策，以贵农贱商为正统价值观，商业的发达只不过是一种“末世”的腐败现象（就像我国历史上的王朝末世那样?!）。在这一代学者笔下，过去“现代主义”者用以宣扬工商业重要性的种种论据几乎都被逐一否定：科路美拉开列的农场主经营账只不过是寓言式的虚构，与实际状况了不相干；罗马人消费的埃及小麦以及其他舶来品也不是商品，而是征服者勒索的贡赋；罗马发达的公路系统主要不是用于工商业运输，而几乎完全是为军事与行政服务的；罗马的葡萄酒风行高卢，这并非由于生产葡萄酒的罗马“企业”通过技术、成本或价格上的竞争而赢得了市场，而仅仅是因为当地富豪出于“本地的姜不辣”的心理，为炫豪夸奢摆阔气才形成了这种时髦；等等。总之，这里不存在过去被视为西方“传统”的那种理性的“经济人”，所谓市场的刺激只不过是今人臆想出来的“乌托邦”，成本、利润、竞争、投资、需求之类的概念也从未为古希腊罗马人所有[63]。

希腊罗马的政治“传统”，在“原始主义”者那里也不怎么令人恭维：“雅典式民主”被视为一种大轰大嗡的“农民民主”，它不仅根本容不得政治上的反对派（这是近代民主的基本特征之一），就连苏格拉底那样的谈不上是反对派而只不过作为有独立人格的学者也惨遭镇压。在“原始主义”看来，古代这种“民主”制与贵族制之别与其说是多数人统治与少数人统治之别，毋宁说是穷人专权与富人专权之别。这种政治并非如以前认为的那样是“理性的”政治，而是一种“魅力的”政治。它所要求于人民的只是对“卡里斯马型领袖”的忠顺服从。对古代“全权公民”的现代主义理解也被否定了，他们现在被看成只有“法律上的自由”而没有“政治上的自由”的附庸，在弥

漫于古代社会的“庇护——依附关系”网中显得毫无独立人格。罗马公民中的宗法纽带与族权、父权羁绊即使在“现代主义”盛行时也并未被人忘记，而今人们又更多地强调起更为广泛的政治性依附关系来。这种恩主与门客式的关系从城邦历共和直至帝国时代一直延续，并直接与中世纪封主—封臣关系相衔接[64]。还有人认为，共和时代政治家的成功并非依靠选票与表决程序，而主要是依靠本人的私人奴隶与依附者的势力以及在此影响下的群众性激情与偏见。正如 M.I. 芬利归纳的一个公式：古代“政治不是一种开放到底的合法程序，而是一种结果”，古人接受压力之下的表决制度与接受关于凶吉的占卜、接受卡里斯马领袖以及一切现实统治手段的程度同样是几乎无止境的[65]。

与经济、政治相应地，人们对希腊罗马古代文化也作了重新理解，越来越多的人开始强调这种文化的神秘主义的、信仰的、非理性的以及原始思维的性质而不是(如启蒙时代以来人们喜欢强调的那样)人文的、理智的以及逻辑思维的性质，并以此作为认识古代文化价值的关键。人们现在还认为：希腊—罗马文明那种开基创业的生命力之源不在于它的理性、理智与冷静，而在于它的道德、信仰与激情，不在于重视权利，而在于重视义务与责任，不在于它的个性解放，而在于它的集体意识。与启蒙时代的吉本等一样，如今不少人也把古代文明的衰落归之于基督教的传播。但是，过去的人们强调基督教带来的宗教狂热破坏了罗马人固有的理性，而现在人们则认为基督教摧毁多神崇拜所造成的价值混乱破坏了罗马人的传统信仰。而信仰崩溃的“结果不是在公民中扩大了、而是相反地消灭了每个人的政治自由”[66]。

有趣的是，随着当代西方人希腊—罗马观的主流从“现代主义”向“原始主义”转变，当代西方人的中世纪观的主流也从

"日耳曼派"向"罗马派"转移。人们现在认为日耳曼人的征服并未造成传统的中断,中世纪早期(即过去所谓"黑暗时代")的社会、文化也未发生突变与质变,不过是罗马社会与文化的延续而已。于是在人们心目中罗马中世纪化了,中世纪则罗马化了,罗马与中世纪融合为一种与近代文明格格不入的"传统"。这与法国大革命时代人们奉罗马人为理性的偶像,高呼"革命者都应当成为罗马人"(圣茹斯特)的口号与中世纪传统作殊死搏斗的情景,真是判若霄壤!

"原始主义"的希腊—罗马观是否符合古希腊罗马的客观实际?这是个实证历史学的问题,只有让未来的希腊罗马史家来回答[67]。然而这种希腊罗马观本身却是一种现代的或者说"后现代的"现象。实际上"原始主义"者虽然不乏大部头的实证性著作,但他们理论体系的主要基础与其说是对实证分析的归纳,毋宁说是当代价值观念的产物。芬利自己就说过:作为他古代政治观之核心内容的古人的"义务感"是实证史学家所厌恶的概念,"因为它作为一个范畴是主观性的,它的存在是难以实证的",但这并不妨碍他对"那些沉醉于'理性'、'政治'的人"表示轻蔑,不妨碍他把理性、权利、程序这类"我们近代政治科学精英学派所喜爱的概念"抛在一边,而代之以"(过去)历史学家似乎羞于提到的"信仰、道德、激情等等[68]。同样,"原始主义"者也承认对古代商品生产普遍性的问题"证明与证伪都是困难的或不可能的"[69],但这也不妨碍他们断言古代经济研究中"根本没有经济学可言"[70],并摈弃经济规律、运行机制之类的科学主义方法,而代之以"把文化价值同化于经济分析"[71]的原则。显然,这些原则与当代西方以人文精神反对科学主义、以终极关怀反对理性法庭的后现代主义潮流是合拍的。换句话说,正是现实中人们对"后现代社会"(据说它将是一个"技术高度发达的中世纪式的社会"[72])的期待使

他们在自己心目中塑造了一个“中世纪式”的罗马，一个全然不同于启蒙时代到工业化时代人们所设想的“西方传统”。

总之，急于“走向现代化”的西方人与要求“走出现代化”的西方人心目中的“传统”大相径庭。而实际上早在“传统”之成为传统（就是说成为过去）的那一天起，这种“层累地造成的传统观”就开始在人们心目中不断重塑了。当人们把希腊罗马尊为近代文明之根而给它涂上资本主义色彩时，往往忘记了：对希腊罗马的崇拜并不始于资本主义时代。中世纪的人们（这里指的不是作为资本主义文化先驱的文艺复兴大师们）何尝没有自己心目中的希腊罗马！那个半文盲的查理大帝不做法兰克皇帝，却自称“罗马皇帝”；鄂图一世的“神圣罗马”帝国梦则一直做到中世纪结束以后；拜占廷的君主们不但以罗马帝统与法统的继承者自居，还自诩为希腊文化的正宗传人；就连封建俄国的统治者也以“第三罗马”相标榜。整个中世纪从初期到末期，从西欧到东欧，都一直把希腊罗马作为文化偶像。中世纪神学把希腊人的“逻各斯”精神视为上帝之光，把亚里士多德看做“基督在自然事务中的最初代言人”，把罗马圣徒的“上帝之城”视为理想境界……这都是人所共知的。中世纪的人们提到希腊罗马，想到的是亚历山大的武功、使徒保罗的虔诚；近代的人们提到希腊罗马，想到的是“海岸派”的开拓进取，骑士的“企业精神”、共和国的“民主光辉”与爱智求真的工具理性；而当“后现代主义”大行于世，“农民文化复兴”方兴未艾之时，希腊罗马学中的“原始主义”也就战胜了“现代主义”而塑造了自给自足、畏神敬上、忠于领袖与恩主的农民形象。因此我们大可一问：究竟是“希腊罗马传统”孕育了资本主义，还是资本主义文明孕育了近代以来人们心目中的希腊罗马形象？同样，究竟是“三皇五帝”的文化孕育了我国后世的帝王专制，还是后世帝王专制下的中国人塑造了“三皇五

帝”的形象?

当然,不可否认在“人心中传统”的此岸对面有一独立于人们认识之外的“客观传统”之彼岸。以希腊罗马而言,在中世纪人心目中的“神圣罗马”、近代人心目中的“理性罗马”与“后现代人”心目中的“古朴罗马”之外,必然还有个作为客观历史存在的“真实的罗马”。人们能由历史认识的此岸而达到历史的彼岸吗?上个世纪兰克式的实证主义史学家自信可以达到,而笃信“一切历史都是现代史”的现代历史哲学家则否认这一点。但无论如何,如果“真实的传统”并不能古今一脉地使“人心中的传统”定型,它又怎能古今一脉地决定我们的命运呢?

七、关于“人无我有”的传统:“文化不可比优劣”还是“不可比优劣的是文化”?

“古今一脉”的传统既如所言,那么“人无我有”的传统又如何呢?

在第三节中我们已经谈到:经验知识不仅能够证伪(或不能证明)某些“人我共有”的普遍性命题,也能证伪(或不能证明)“天下乌鸦一般黑,只有这只是白的”式的特殊性命题。因此我们不仅应当慎谈“普遍规律”,尤应慎谈“特殊的国民性”。但是这当然不会导致一般性地否认有“人无我有”的现象存在。没有“人无我有”就谈不上民族识别,而如果人们已约定俗成地把民族识别等同于“文化”识别(即“使一民族不同于其他民族”),则我们也可以接受这种等同。接下来我们就要确认:这样定义的文化当然是无优劣的—这与其说是经验判断,

不如说首先是逻辑判断，因为肯定文化有优劣就等于说民族有优劣，而这违背当今人类的价值。

但这样的判断就要求把可比较其优劣的一切因素（如制度）排除出"文化"（指与民族性相联系的"文化"）范畴。换句话说，文化相对主义的基本命题（凡文化都有价值，文化无优劣，不可比）在这里应该倒过来说："凡是无优劣，不可比的民族标识都是文化。"显然，它主要是一整套无制度意义的（或者说可与多种制度相容的）纯粹审美符号。中餐与西餐、英语与汉语、唐装与西装、过圣诞与过春节都是"文化"，中国的龙、日本的菊花、西方的十字架与阿拉伯人的新月等各自能唤起人们审美认同的符号也是"文化"，它们都不可比。但民主与专制、宗教宽容与宗教审判这类可以人类价值判断优劣的范畴，就不是这个意义上的"文化"。

换言之，民族认同或文化认同的本质不是制度认同，不是"思维方式"或"价值体系"认同，更不是对特定权力的认同，而是纯粹符号审美的认同。这不仅是逻辑推论，而且符合人们的日常经验，人们可以拥护帝制或拥护共和，可以长于形象思维或抽象思维，可以有功利追求或道德追求，可以是新儒家或马克思主义者，但只要他们都说汉语，吃中餐、过春节，都对龙、长城、黄河之类象征符号产生审美愉悦，等等，那么他们就会被承认为中华文明中人。反之，同样是共和拥护者，长于抽象思维者，追求功利价值者，或者同样是马克思主义者，如果有些人认同上述符号，有些人则讲英语、吃西餐、过圣诞，对龙一类符号麻木不仁而对十字架之类符号产生审美愉悦，那么他们就会被承认为分属两种不同的文化。

那么为什么要认同这些符号，或者说为什么要认同民族或文化呢？这没有道理可讲。因为我们已判定民族不可比，文化无优劣。因此我们认同此而不认同彼就完全是感情问题

与利益问题,而不是学理问题。从感情上说,就像说我为什么要爱母亲?不是因为她比别人漂亮、比别人有钱有权有学问、比别人聪明能干,而仅仅就是因为是她而不是别人生育抚养了我。母亲无法选择,哪怕她很丑很穷很无能,她也仍然是我的母亲并为我所敬爱。母亲不可比,但母亲可亲可爱,所谓民族认同或文化认同也是如此。

还有个利益问题。即以某种审美符号认同为纽带的一群人可能与另一群人产生利益冲突,这些冲突可以有是非之分(如一群人对另一群人的武力侵略与掠夺),也可以无是非之分(如两个强国、强族的霸权争夺),而冲突一方的整体利益便会成为"民族主义"的纽带,尤其在冲突有是非之分的情况下更是如此。但这种利益认同不仅与制度认同有别(例如:认同不同制度的国共两党可以一致抗日,而都认同社会主义的中苏、中越也可以兵戎相见),利益冲突的是非与制度的优劣有别(如近代西方对中国的无理侵略并不证明西方资本主义劣于中国的"封建制度"),而且利益认同与审美符号认同或文化认同也不是一回事(西方侵华,并不是因为他们觉得"十字架"比"龙"更美,也不是耶稣与孔子过不去,而就是因为他们想攫取世俗利益。而崇尚"国粹"抵制"西化"最力的郑孝胥、罗振玉之辈却成了出卖民族利益的汉奸)。因此利益认同上的"民族主义"与民族、文化识别是不同的。郑孝胥之流反"民族主义"的卖国罪行并不意味着他不是一个中国人,恰恰相反,正因为他是中国人,人们才对他的"认贼作父"表示不齿。如果他是个日寇,国人会敌视他,但不会如此鄙视他。所以归根结底,民族认别、"文化"认别作为"人无我有"的符号审美识别纯属一个感情问题,它与制度的优劣、冲突的是非是各自不同的三件事而非一件事。"文化"既无优劣,也无是非,它是个感情的寄托,因此不在学理分析的范围内。

但问题的复杂性在于：有优劣的“制度”往往会以无优劣的“文化”为象征物。或者说，人的野蛮性——这是一种“人我皆有”的超民族跨文化的“劣根性”，与人类文明的普遍价值——这也是“人我皆有”的人文精神，作为现代哲学意义上的“所指”，往往是以一系列“人无我有的”“能指”为象征的。而“能指”与“所指”的关系又表现为所谓的“任意原则”。同一“能指”可以象征不同的“所指”，同一“所指”可以以不同的“能指”为象征，无论在语言符号还是行为符号中都是如此。于是就产生了这样的问题：与我们之祸福相系者，是“人无我有”之能指呢？还是“人我皆有”的所指呢？

历史上常有剧烈的“能指革命”：8～9世纪阿拉伯人征服埃及、近东一带，基督教、希腊语的拜占廷文化突然为伊斯兰教与阿拉伯语的穆斯林文化所取代，但臣民社会（非公民社会）的基本特征依然故我；清兵入关，强迫汉人剃发易服从满俗，但传统中国的制度并未动摇；“文化大革命”不仅是一场语言符号大变更，废弃了一切“四旧”的路名店名乃至人名等等，而且也是一场“移风易俗”的行为符号大转换，从温良恭俭让、仁义礼智信直到师道尊严、夫唱妇随等“传统”都扫荡无余，但中世纪的野蛮却在惊人的价值紊乱中发展到惊人的程度。于是我们看到：前近代的依附人格及其相应的心理特征可以存在于不同民族的语言、行为符号系统之下：在夫权制下，阿拉伯妇女从头到脚必须裹得严严实实，连脸也要藏在面纱中。而同在夫权制下，西非的一些部族中穿衣却是男子的特权，女子常年只能近乎裸体。我国有些地区传统上女子被束缚于闺阁而很少下田干活，而另一些地区传统上女子却须承受比男子沉重得多的劳动。“文革”时期来自前一地区的一位“农民副总理”曾对后一地区的妇女大为称赞，认为她们比他家乡的“铁姑娘队”还能干，然而该地许多“南下干部”家的女知青却

视在当地插队为畏途,纷纷转回原籍去"上山下乡"。而今天看来,以女子为花瓶的"文化"与以女子为牛马的"文化"又有何实质差别?

在"西方传统"中,对专制统治者的崇拜常导致以他们的名字为"炫耀符号",于是便有了亚历山大里亚、安条克、塞琉西亚、君士坦丁堡、哈德良堡(阿德里安堡)直至斯大林格勒等地名。而在"中国传统"中,对统治者的崇拜却表现为以其名字为"禁忌符号",日常说话行文都要回避构成"圣讳"的那些字,更不要说以"圣讳"作地名了。中国因此既无"李世民城"也无"朱元璋县",但这当然不表明中国就没有"卡里斯马崇拜",相反地,它只是表明这种人我皆有的传统是不因"人无我有"的"文化差异"而转移的。

而在由臣民社会向公民社会、身份制度向契约制度、依附关系向交换关系、"习俗—指令经济"向市场经济过渡的普世性进程中,"能指的继承"的背后也可以伴随着"所指革命"。像"天下为公"这样的儒家话语,在古代的意思其实与"天下为君"也差不多。孔子说的"大道之行也,天下为公",与"天下有道,礼乐征伐自天子出"又是同一思想的两种表述。在孙中山那里,"天下为公"却成了现代民主制的象征话语,"大道之行也,天下为公"的"所指"变成了天下有道、礼乐征伐自议会出。而"天下为公"这个土"能指"却与"民有、民治、民享"这样的洋"能指"实现了"所指合一"。可见,虽然"老内圣"未必能开出"新外王",但老"能指"象征新"所指",老符号代表新语义,老概念被赋予新内涵则是完全可能的,于是"新外王"也就未必一定要打倒"老内圣"。我们固然曾经在符号大变更的五四运动中看到过"反(中国)传统"的近代文明,以及与之相对立的"传统的封建文明"(如袁世凯、张勋所代表的),但也在符号大变更的"文革"狂潮中领教过"反传统的"封建专制,在东亚"小

龙"那里看到过"传统"符号下的近代文明。

在现代化过程中,用本民族符号系统来象征现代价值是一种可取的操作方式。缅甸的昂山素季以佛教典籍解释自由、民主之类概念即是一例。之所以可取,是因为现代价值要获得本民族公众的认同,就不能张口斯密、闭口哈耶克,只以洋符号来象征自己。而它之所以可行,一是由于现代价值的人性本源是普世性的,因为每个民族的人们都应当能通过本民族象征符号(说到底,就是本民族的语言)来理解它。二是由于语言符号中"能指"与"所指"间关系存在着索绪尔所讲的那种"任意原则",这为同一"能指"背后的"所指"转换提供了无限的可能性。因此,诸如以"因民之所利而利之"解释经济自由主义,以"天下为公"解释民主原则这类尝试是富有意义的。

然而,这种解释的有效性还取决于索绪尔指出的符号化语言中"能指"与"所指"关系的另一原则——"差别原则",亦即:任何意义的确定只能在比较的差别中存在,任何一个概念如果不与其他概念相对,就没有什么确切意义。因而一组语符要确定一种新的意义,关键在于"能指"的否定指向,而不在于其肯定指向。它的肯定意义是借助这种否定确定的。昂山素季以佛经阐释民主,是以缅军人政权"违反佛教精神"之举为靶子,而不是以例如哈维尔或英国的洛克(尽管他们都不信佛)为靶子。孙中山提倡"天下为公"时,他所痛斥的"私天下"者是清王朝与民初专制军阀,而不是例如并不崇儒的洋人杰弗逊。如果他们的话语的"能指否定"掉换一个方向,那就决不可能有那样的"所指"了。相反地,哈耶克的书被公认是自由主义经典文本,但我们这里近来却有人不是用"哈耶克能指"去否定专制制度,却用它来指责那些对专制的批评是"用人为的设计来取代自然秩序"(在这里"自然秩序"被理解为既

有的秩序)。这就让人担心:我们会看到一个满口“哈耶克话语”的秦始皇么?

总之,可以分优劣的是制度,而优劣的标准是人类文明的普世价值;不能分优劣的是文化,而这个意义上的文化是一种“人无我有”的符号(或符号的“能指”)。“能指”不能“决定”“所指”,因此“文化”不能决定我们的命运。为中国之祸者,并非人无我有之物,实乃人我昔皆有,而人已弃之我尚未弃之物;而中国所需者,也不是什么别人古已有之的“文化基因”,而是人我皆无而人已先我而争得的人类现代文明。

这样的看法使我们对“文化论战”本身的价值提出质疑:“挖根”或“寻根”能够救中国么?不能。因为:

第一,那种决定论的终极原因或导致中国必然落后的人无我有之“根”,或者是不存在的:任何原因都有其原因,有其“根”之“根”。如此追寻下去,不陷入因果循环则必陷于神秘主义。或者,这样的原因即使“找到”,即使我们关于现代灾祸的远古“原因”之研究在每个因果环节上都具有可考证的(恐未必有人如此自信)合理性,这整条长长的因果链又究竟有何价值?当代科学的混沌理论中有个“蝴蝶效应”的著名命题:一只蝴蝶在北京扇动翅膀会最终在纽约造成龙卷风!据说,如果运动的每个环节都精确地按必然性的程序进行,这样的预报是可以被“严格”证明的,但整个过程中无穷的随机因素将使这种“证明”实际上毫无意义。而对于远比大气运动更复杂的人类社会发展来说,把近代的落后归因于某个古代“原因”,并不会比把纽约的龙卷风归因于北京的蝴蝶更有意义。

第二,假定存在着这种终极原因并且它已被找到,那它在逻辑上也无法去除。因为呼吁一个据说其民族性就在于不能反思的民族去反思其民族性,在逻辑上是不可能的。所谓“林毓生悖论”就是因此而生。前几年曾有不少人著文批评这一

“悖论”，笔者也反对这一“悖论”，但如果不跳出文化决定论的框框，这个悖论是无法推翻的。

第三，假定找到了这种人无我有的终极原因，并且已去除之，仍未必能解决问题。道理很简单：既然西方在从未有过这些“人无我有”的“中国传统”的条件下也曾充满过人我皆有的那些中世纪丑恶，那末在逻辑上就不能说中国只要去掉了“人无我有之弊”就一定能迎来扫清了中世纪罪恶的新时代。事实上，这些罪恶在不能以传统的中国方式表现出来时，它们仍然可能以“反传统”的方式，乃至以西方中世纪的方式表现出来。这并非不可思议之事：“文革”灾难就是一例。前些年人们常把“文革”与中国历史上的焚书坑儒之类文化专制传统联系起来，而海外新儒家则认定“文革”的罪恶恰恰在于对中国传统文化的破坏。其实二说各有可取与不足。“文革”的文化专制当然有其“传统”，然而这种“传统”与其说是作为民族性的“中国传统”，毋宁说是作为人类前近代共性的“野蛮传统”。如果一定要打上民族性标签的话，那末“文革”所代表的传统与其说近似中国古代，毋宁说更接近于西方中世纪。中西古代都有文化专制，但“中国传统”的文化专制基本上是国家机器的一种警察行为，而西方中世纪的文化专制则往往表现为大轰大嗡的群众性原教旨主义狂热。“文革”显然更多地像后者而不像前者。与其说“文革”类似于焚书坑儒，不如说更类似于“圣巴托罗缪之夜”，与其说以“文革”为典型的历次运动类似于中国历代的文字狱，不如说更类似于西方中世纪的宗教裁判。

可见，挖掉了民族性之“根”（如果能挖掉的话），也未必就会使我们更像现代西方，也许，它会使我们更像中世纪的西方呢？

“挖根”是如此，“国粹派”的“寻根”亦然，“寻根”与“挖根”

都不可能救中国。

八、非决定论的人类史:自己对自己负责

否定文化决定论,当然不是为了退回历史决定论的旧模式。但80年代人们对旧模式的批评却有两点要澄清的:第一,许多人都说"五种形态"说的"单线进化模式"是一种"达尔文主义的古典进化论"。其实达尔文的进化模式是决定论的,但恰恰不是"单线"的,谁都知道达尔文描述的是不断分杈的"进化树",各个物种一旦分出便各走各的路而不会再走到一起。这与文化决定论的"文化遗传"模型和诸文化平行发展观更为契合,而与主张各民族会走上共同道路的社会形态史观完全不能相容。第二,许多人尤其批评"封建社会"说,理由是西文 feud 原义为采邑,而"封建"中文古义为封邦建国。这固然是大实话,但却没有什么意义。因为现在无论中、西"封建主义"这一术语都已别有含义,正如"经济"一词与其古义("经国济世",相当于今天"政治"之义)也已相去甚远一样。今天已没有谁会死抠古义而拒绝"小农经济"之类语词,那么对"封建主义"也是如此。事实上这个概念已成为"前近代"的代名词。各民族的"前近代"有怎样的共同特征(如今可以说没有人主张采邑制或"封邦建国"就是这种特征)是一个问题,是否存在着可以概括出共性的"前近代"又是一个问题。关于前一个问题,过去以租佃制(包括所谓"劳役地租"即农奴制)来概括"封建关系"的理论肯定已经过时[73]。但对后一问题,如今完全否定的意见却也不多见。即使不用"封建"这一名词,如今我们也经常看到诸如"农业文明"与"工业文明"、"臣民"与"公民"(源于卢梭)、"身份"与"契约"(源于梅因)、"习俗—指令经济"与"市场经济"(源于希克斯),以及更为含糊的"传统

社会”与“现代社会”等两分法。更一般地，如果我们承认一切“前近代”的民族都不同于“近(现)代”社会——至少在语义学上这是无可非议的，否则“近(现)代”这一概念就无意义了——那末至少它们的“非现代”性就构成了共同特征。如果我们承认任何民族都不是“天生现代化”的，都有由野蛮而文明的历史——这并不包含任何民族优劣的因素，从西方中世纪的火刑柱到沙皇俄国的农奴制之野蛮，正如从秦始皇的焚书坑儒到清代的文字狱之野蛮一样——那末肯定“现代”比“前近代”要“进步”大概也无可争议(至于从“后现代”角度抨击“现代”的弊病则是另一回事)。

历史决定论旧模式(如传统的“五种社会形态说”)的弊端并不在以上这些，而在于：1. 它对“前近代”的事实描述与理论概括(如“租佃决定论”)不尽正确，由此导致它在对“前近代”的否定中抛弃了一些不该抛弃的，而弘扬了一些不该弘扬的。——这是一个实证问题，此不详论。2. 它把“进步”与“落后”这种价值判断变成了关于“必然规律”的事实判断，而这是不能成立的。“市民社会”优于“中世纪”，并不意味着“中世纪”会“必然”发展到“市民社会”。这种价值判断与事实判断的混淆，一方面把实证的历史学变成了对类似“正义终必战胜邪恶”之类信仰的一种解释，从而造成学理上的损害。另一方面更重要的是：事实判断与价值判断的混淆导致了基于价值的人文精神与基于事实的科学主义二者的“伪结合”。从而既为借人文之名的反科学蛮干、也为借科学之名的反人道暴行造就了口实。结果是：在反抗中世纪的过程中成长起来的“市民社会”的人文精神与科学精神的这种“伪结合”反而导致了二者同归于尽，出现了既不人道又无科学的“中世纪复活”现象。

而在这一点上，文化决定论与历史决定论是类同的，它实

际上是用另一种关于"必然规律"的决定论来取代历史决定论。这从历史决定论在我国的一个经典命题"如果没有外国资本主义的影响,中国也将缓慢地发展到资本主义社会"中可以看出。在80年代的文化热中,无论"西化派"还是"传统派"实际上都把这一命题颠倒过来而形成了两个相反的决定论命题:1.没有外来影响中国决无可能发展到资本主义。2.而"西方"(也只有"西方")是必然要向资本主义发展的。两派的区别只不过是对这两个命题的感情相反:"西化派"为此悲哀,而"传统派"为此高兴。

然而这两个"颠倒的决定论"比过去的决定论可信吗?太可疑了!资本主义起源是个非常复杂的问题,作为一个实在发生过的连续过程来说,把它上溯于市民社会与商品经济、上溯于新教伦理、上溯于罗马法与基督教、上溯于古希腊哲学与希伯来宗教观念、上溯于前荷马时代的神话中体现的西方先民精神乃至于上溯得更远,都是有理由的。然而这都不过是经验意义上的理由,谁也难以断言其中哪个或几个就能决定西方必然走向资本主义。漫长的西方历史中充满着种种戏剧性的机遇与选择,人们完全可以提出许多"如果"来否定任何关于西方历史发展的决定论命题。例如,无论是罗马法与基督徒,还是希腊理性与近东救赎思想,在罗马帝国末期的拜占廷都比在帝国西部发达得多,但拜占廷后来是什么结果?更近些说,以公元1000年前后的经验事实为"初始条件"作纯逻辑外推,能推出西欧将进入资本主义而中国决无此可能来么?这正如今天往后推一千年,谁能断言任意一个民族的未来如何?当然,在一千年后的史学家笔下,也许今天的某些事物会成为那时的某些事物的"原因"。但这决不是"由于有万有引力所以苹果落向地面"这样的原因,而只是"北京的蝴蝶扇动翅膀引起纽约的龙卷风"那样的原因。

人类有着某些基本的共同价值如生存、自由、尊严等等，这些价值的展开使文明得以发展，也使我们得以判断“近代”比“中世纪”好，或者同一时代断面上的两种“制度”中这种比那种好。但这并不能使“中世纪”的人必然发展到“近代”。因为制度创新是个充满随机因素的博奕过程，在这个意义上任何民族的历史（犹如其未来一样）都有其不可预言性。博奕过程会产生许多难以跳出的“怪圈”。简单化地讲就如本文伊始所举的那个“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公正”之间的反复震荡一样，它并不能用某种特殊的文化基因来解释。要跳出这一怪圈也不能靠批判“祖宗留下的害怕竞争的文化”或引进“喜欢竞争的文化”，而只能靠现实的努力来建立公平的竞争环境。这是很困难的。但是在历史过程的一次次随机涨落中总会有某些民族“碰巧”使其社会系统结构发生有利于正反馈的变化，于是有序便借随机而实现。并且随着“潜系统”有序性的提高，过程不可逆性增强，发生有利的涨落的几率也会变大，从而使这些民族“越碰越巧”地终于成为近代化过程的先行者。人们会承认这些先行者为人类文明（即人类共同价值的实现）作出的贡献，但这并不等于承认其“文化基因”优越。

总之，非决定论的人类史观承认人类的共同价值（因而也就承认应然而非必然意义上的“进步”），但不承认任何决定论的“规律”模式，无论是普世性的“规律”还是“每个民族各自独有的规律”。它是一种自己对自己负责的历史观：每个民族（以及民族中的每个人）都有权（而且事实上也在）追求更文明更“进步”的生活，但能否有所成功则取决于人们在一次次历史机缘面前的选择。在这里负有责任的是“今人”而非古人。明清时代我国成了近代化潮流的落伍者（按：只是对“西方”而言，对世界其他部分并不能这样说），这是事实。有人宣称近

代中国人只是因为"挨打"之后急于寻找"打人"之技才向西方学习。其实当时许多先进者一旦注目西方,最受触动的还不是"船坚炮利",而是"推举之法,几于天下为公"(徐继畬)、"其民平等"(郭嵩焘)、"公理日伸"(严复),一句话,"西方社会"比"我大清"更"仁义"——当然是就该社会内部而言——无论他们当时对西方的看法多么肤浅,这至少表明在"平等"、"公理"等人文价值上双方并非格格不入,而是可以人道的眼光来判优劣的。

然而,对明清的落后,要负责任的是明人与清人,而不是孔子或秦始皇[74]。这正如中国今天改革事业的成败利钝都要看我们自己争不争气,高抬或贬低祖宗对此都是没有用的。

注释:

①陕西师大中外文化研究交流中心编:《文化研究方法论》,陕西师大出版社,1992 年,第 210~229 页。

②苏文:《俄国农奴的"离土不离乡"》,《二十一世纪》,1996 年 12 月。

③W·桑巴特:《为什么美国没有社会主义?》,1976 年英译本,M·哈林顿序。

④S.M. 李普赛特:《美国例外主义:一把双刃剑》,纽约,1995 年。

⑤本尼迪克特:《文化模式》,浙江人民出版社,1988 年,第 45~46 页。

⑥人们也许会说我这样运用"证伪主义"是不对的。因为波普指的是在"天下乌鸦"无穷多的条件下不能由有限个数的黑乌鸦归纳出凡鸦皆黑,而世界上的民族则并非无穷多,对此我将回答:世界上的民族诚非无穷多,但它们的历史至少在逻辑上是一个无穷的过程,因此如果已知民族的已知历史皆无西方的某一特点的话,也无法证明这些民族的

历史如果延伸下去也永不会具有这一特点。

⑦参见 H.T. 波塞特:《欧亚农民艺术》,纽约 1959 年。尤其是其中 18 世纪比利时农民新年二门神画(9 页)、19 世纪波兰农民画及剪纸(19 页)、19 世纪俄国农民编织艺术(33 页)与我国的同类农民艺术太相近了!

⑧T.A. 狄尔顿:《纳粹主义、新纳粹主义与农民》,印第安大学,1975 年;R.G. 毛勒:《近代德国的农民与领主》,剑桥,1986 年,第 4~8 章。

⑨M.I. 劳利:《古代经济》,伦敦,1985 年,第 179 页。

⑩N. 刘易斯:《罗马统治下的埃及生活》,牛津,1983 年,第 57~58 页。

⑪马克垚:《西欧封建经济形态研究》,人民出版社,1985 年,《从小农经济说到封建社会发展的规律》,《中国封建社会经济结构研究》,中国社会科学出版社,1985 年,第 182~201 页。

⑫P.D.A. 哈维:《中世纪英国的农民土地市场》,牛津,1984 年。

⑬吉田浤一:《20 世纪前半叶华北谷物地带农民分化动向》,《东洋史研究》,45 卷 1 号,昭和 61 年(1986 年);樊树志:《关于地权分配与地租率统计失实问题——以上海周边农村为例》(油印论文)。

⑭参观 K.S. 拜德:《中古农村法律史研究》卷 1,魏玛 1957 年;卷 2,科隆—格拉茨 1962 年,卷 3,维也纳—科隆—格拉茨 1973 年。

⑮阿拉也夫:《农村公社与阶级社会》,(苏)《历史问题》,1977 年第 2 期,曹维安:《关于俄国农村公社重分土地问题》,《陕西师大学报》,1987 年第 3 期。

⑯参观马克垚:《西欧封建经济形态研究》,人民出版社,1985 年,第 281~369 页。

⑰M. 布洛克:《封建社会》(英译本),伦敦,1962 年,第 443 页,关于西欧封建主的新陈代谢,可参看 J. 古狄等主编:《家庭与继承权:1200~1800 年西欧农村社会》,剑桥,1976 年,第 192~328 页。

⑱李银河:《论当代中国社会的准身份制》,《二十一世纪》总第 10 期。

⑲亨廷顿:《转变中社会的政治秩序》,台北 1981 年,第 51 页。

⑳荣格:《集体无意识的概念》,《荣格选集》,英文版第 9 卷第 1 部

分 42 页。

㉑威尔顿特:《隐喻与现实》,第 110 页。

㉒㉓叶舒宪:《探索非理性的世界》,四川人民出版社,1988 年,第 207、184 页。

㉔纽曼:《大母神:一个原型的分析》,转引自叶舒宪前引书,第 183 ~ 184 页。

㉕㉖列维—斯特劳斯:《结构人类学》,巴黎,1958 年,第 208、203 ~ 204 页。转引自 T. 霍克斯:《结构主义和符号学》,上海译文出版社,1987 年,第 35 ~ 36 页。

㉗列维—斯特劳斯:《结构人类学》,1963 年英译版第 1 卷,第 20 ~ 21 页。

㉘伊·库兹韦尔:《结构主义时代:从列维—斯特劳斯到福柯》,上海译文出版社,1988 年,"导言"第 5 页。

㉙托卡列夫:《外国民族学史》,中国社会科学出版社,1987 年,第 212 ~ 213 页。

㉚弗·杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,陕西师大出版社,1986 年,第 9 ~ 10 页。

㉛例如:R.M. 条尔逊主编:《农民风俗与野蛮神话》,芝加哥大学,1968 年;U. 维尔斯:《俄国农民日常生活志》,巴黎,1984 年,等等。笔者在《农民学概论》一书中将对此作出与中国农民的比较分析。

㉜S. 塔克斯:《便士资本主义:危地马拉印第安人经济学》,史密森氏学会 1953 年;S. 波普金:《理性的小农:越南农村社会政治经济学》,伯克利,1979 年;R.W. 菲尔斯:《原始波利尼西亚经济》,康涅狄格州汉登,1965 年;前作者与 B.S. 亚梅:《农民社会中的资本、储蓄与信用:来自亚洲、大洋洲、加勒比和中美洲的研究》,伦敦—芝加哥 1964 年,T. 舒尔茨:《改造中的传统农业》,耶鲁大学,1964 年,等等。

㉝A.V. 恰亚诺夫:《农民经济理论》,霍姆伍德 1966 年,《社会农学的基本思想与工作方法》,见《恰亚诺夫选集》,海牙,1967 年,第 4 卷;60 年代以来欧美各国的"恰亚诺夫主义"或"新民粹主义"热中论著极丰,参见 P. 杜伦堡主编:《恰亚诺夫、农民与经济人类学》,科学出版社 1984 年。新民粹主义以外的类似观点,见 K. 波拉尼,C.M. 阿伦斯堡和 H.

皮尔逊:《早期帝国的贸易与市场:历史与理论中的诸种经济》,伊利诺斯州格伦科耶,1957年,K.博尔丁:《爱与怕的经济》,加州贝尔蒙特,1973年,等等。

㉞据荷兰皇家科学院学者迪克曼在1988年7月烟台举行的社会形态问题学术讨论会上的介绍性发言。

㉟以上两种论点之争,可参见G.多尔顿:《经济人类学中的理论歧见》,(美)《现代人类学》10卷第1期,1969年;《人类学与历史学中的农民》,同上刊第13期,1972年。

㊱这当然是就与当时所知能证明人类超民族共性的经验资料相比而言,今天表明文化异质的经验资料也许在绝对量上不少于过去,但由于当年几乎没有什么相反的经验(普遍人性几乎只是一种逻辑概念),因而我们得出上述结论是完全有根据的。

㊲"后现代主义"这一概念犹如"现代主义"一样尚无公认的定义。文学艺术、哲学以至基督教神学都各有其"现代主义"及其以"后"的潮流,其中有的"现代主义"(如文艺领域作为批判现实主义之取代物而兴起的现代主义)类似于我这里讲的后现代主义——一种广义的、以超越与否定工业文明或近现代文明为特征的潮流,它是对农业文明的"否定之否定",是前近代传统的"敌人之敌人"。

㊳这与我国"文化热"中的《河殇》之类作品(可以借施宾格勒的话把它们名之为《东方的没落》)十分类似。最近何新的那本《东方的复兴》更是明显地套用施宾格勒的话题。它们虽然在政治观点上截然对立,却都具有文化决定论的上述特点。

㊴施宾格勒:《西方的没落》,商务印书馆,第1卷,第154页。

㊵同上,第2卷,第42页。

㊶㊷同上,第6、19页。

㊸体相(physiognomic)是施宾格勒的术语,指一种有机的或活力论的存在,与机械的或物理的存在即"体系"相对。

㊹㊺㊻,同㊷,第119、120~121、143页。

㊼同㊻,第691、5、42、255页。

㊽《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年,第7卷,第243页,"施宾格勒"条。

㊾《汤因比论汤因比》,上海三联书店,1989年,第148页。

㊿《展望二十一世纪—)汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司,1985年。

51 52如赵世瑜:《汤因比与中国二题——兼谈一个历史方法论问题》,见《史学论衡》第1期,北京师范大学,1991年,第148~161页。

53汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,1964年,下册,第319、323页。

54汤因比所引兰泊特:《历史的启示》,见《历史研究》下册,第365页。

55科佩尔.S.平森:《德国近现代史》下册,商务印书馆,1987年,第616页。

56这里所讲的19世纪、20世纪只是个相对的代际概念,它不排斥下列事实:博阿斯的文化相对主义在他19世纪末的学术活动中已露端倪,而进化论人类学作为一家之言也仍然存在于20世纪。

57这部著作为反对种族优劣说而列举的许多超种族普同现象,是完全可以为进化论者所利用的。

58《胡适口述自传》,唐德刚译,华文出版社,1992年,第248~250页。

59鲁迅:《呐喊》自序。

60见P.甘塞主编:《希腊罗马世界的非奴隶劳动》卷末跋语,剑桥大学,1980年。

61G.E.M.德圣克鲁斯:《古代希腊世界的阶级斗争》,伦敦,1981年,第208~209页。

62P.甘塞、K.霍普金斯与C.R.怀塔克:《古代经济中的贸易》,伯克利与洛杉矶,1983年,"导言"第11~12页。

63以上参见:M.I.芬利:《古代经济》,伦敦,1985年,P.A.布伦特主编:《罗马经济》,牛津,1974年,J.H.达姆斯:《古罗马商业及其社会地位》,麻省剑桥,1981年;M.I.芬利:《古希腊经济与社会》,伦敦,1981年;K.波拉尼:《原始经济、古朴经济与近代经济》,纽约,1968年;P.甘塞主编:《希腊罗马世界的非奴隶劳动》,剑桥,1980年;P.甘塞与R.萨勒:《罗马帝国:经济、社会与文化》,伦敦,1987年;P.甘塞与K.霍普金

斯与 C.R. 怀塔克:《古代经济中的贸易》,伯克利与洛杉矶,1983 年,等等。苏联学者在这方面的看法,可参见:T.A. 科谢连科:《城邦与城市》,(苏)《古史通报》,1980 年第 1 期;B.H. 安德列耶夫:《公元前五至四世纪雅典私人财富的结构》,同上刊 1981 年第 3 期,B.B. 费多托夫:《意大利的乡镇》,同上刊,1982 年第 4 期,等等。

㊹以上参见:M.I. 芬利:《古代世界的政治》,剑桥,1983 年;同作者:《古代与近代的民主》,新不伦瑞克,1973 年;同作者:《历史的运用与误用》,伦敦—纽约,1975 年;R.P. 萨勒:《早期帝国的人身庇护制》,剑桥,1982 年;E. 格尔纳与 J. 瓦特伯雷主编:《地中海社会中的恩主与门客》,伦敦,1977 年,S.W. 施密特等主编:《朋友、随从与宗派:政治庇护制资料》,伯克利,1977 年;J. 邓恩:《历史脉络中的政治义务》,剑桥,1980 年;P.A. 布伦特:《罗马庇护制的再认识》,牛津,1971 年;A.E. 阿什丁:《罗马共和国的政治与政策》,贝尔法斯特,1968 年;等等。

㊺M.I. 芬利:《古代世界的政治》,第 96 页。

㊻M.I. 芬利:《古代世界的政治》,第 141 页。

㊼坦率地说,笔者对"原始主义"无论在事实上还是在价值上均持怀疑态度。这可以从笔者论述古代商品经济的几篇拙文中看出(尤其可参拙文《关于古典经济的平均利润率》,《中国经济史研究》1990 年第 3 期;《关于社会形态演进一般规律的假说》,《天津社会科学》1989 年第 1 期)。实际上,自从上个世纪末 K. 比赫尔与 E. 迈尔开始了"原始主义"与"现代主义"的对峙以来已历时百余年。这期间随着人们对西方现代工业文明的价值反思进程的发展,它们以一种否定之否定的形式轮番在人们的古史观中取得支配地位,进而又轮番被扬弃。笔者相信,现今的"原始主义"潮流不会终结这一过程。正如哲学中的非理性主义潮流、文学中的各种现代潮流不会终结哲学与文学的未来发展一样。至于希腊罗马时代"客观上"是什么样子,笔者以为很可能是介于"现代主义"与"原始主义"所描绘的两种面貌之间,(或者更确切地说,是在这两种面貌之外),虽然笔者并不自负为有资格对这一问题作出结论。

㊽M.I. 芬利:《古代世界的政治》,第 140、96 页。

㊾㊿P. 甘塞、K. 霍普金斯、C.R. 怀塔克:《古代经济中的贸易》,"导言"第 15 页、13 页。

⑦M.I. 芬利:《古代经济》,第 180~181 页。

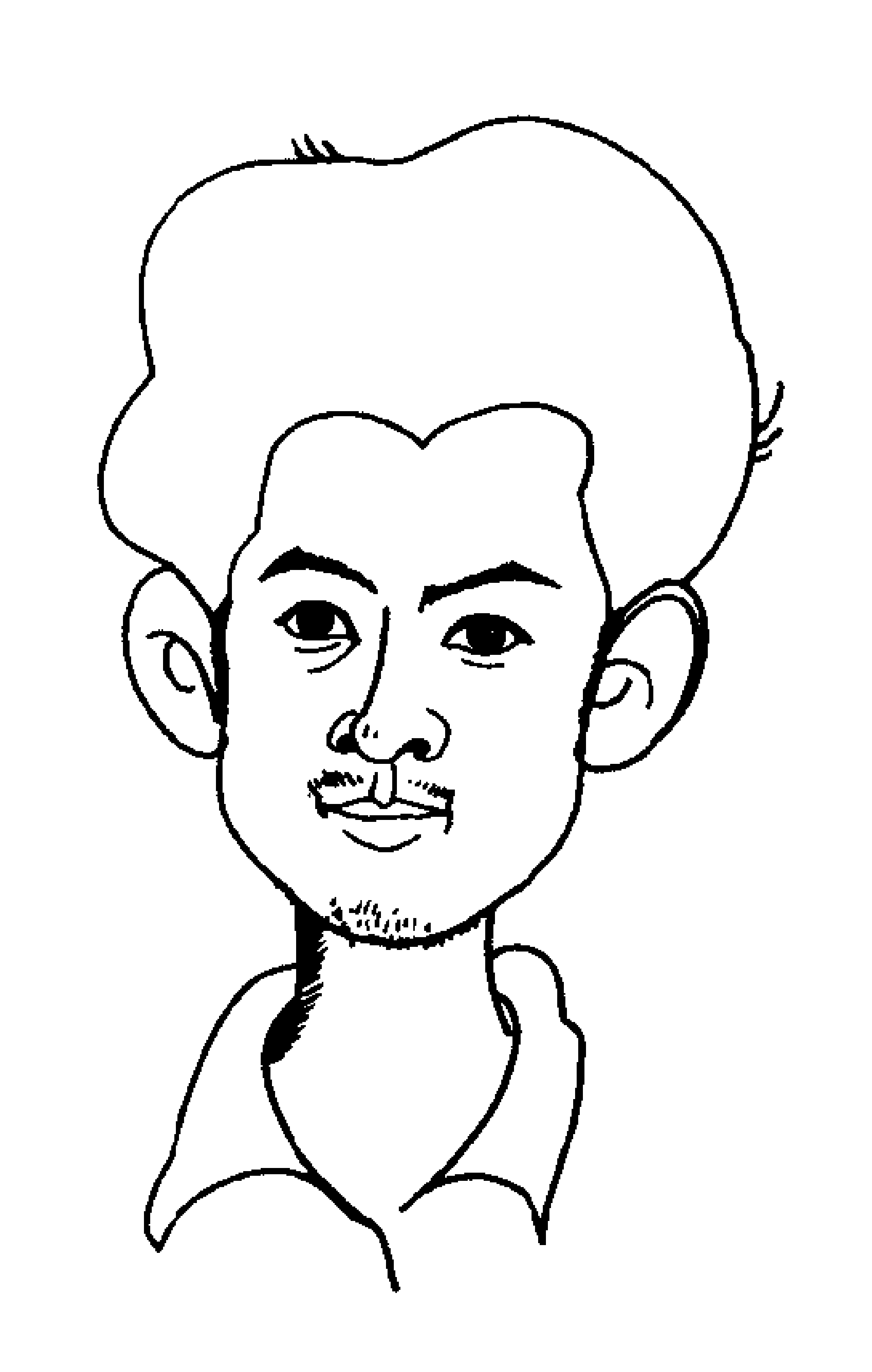
⑫堺屋太一:《知识价值革命》,东方出版社,1986 年,第 130~136 页。

⑬秦晖、苏文:《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会的再认识》,中央编译出版社,1996 年,第 53~56 页。

⑭但有趣的是,80 年代在盛行"荆轲刺孔子"式的文化批判的同时,史学界与文学界都一反民国以来对"满清"的贬斥,竞相掀起歌颂清代帝王的浪潮。从努尔哈赤、皇太极、顺治、康熙、雍正、乾隆以至多尔衮、孝庄文皇后,个个雄才大略,人人奋发有为,圣明君主之多开历朝未有之盛。这种全盘否定远古传统与极力美化近古时代二潮并存的现象很耐人寻味。到 90 年代随着文化决定论的形式从"反传统"变为"保守主义","大清颂"的调子更是越唱越高,从清前期扩及晚清,从帝王扩及社会、制度,其实晚清虽说不上是个"民族性"(即"文化")堕落的时代,但其社会、体制及人事的腐败并不是"保守主义"的时髦所能回避的,不说近代化的挑战,仅以传统的王朝治乱观视之,晚清也"气数已尽"了。

8

路在何方 绿色中国



吴国盛 北京大学理学学士、哲学硕士，中国社会科学院哲学研究所副研究员。有著作《科学的历程》、《时间的观念》、《自然退隐》等。

一 工业化道路以及『可持续发展』作为它的修正

二 传统中国及其生态界限

三 中国现行的『可持续发展』道路

四 敢问路在何方

近代中国一直在两种力量的左右下蹒跚前行，第一是有着五千年历史文化的传统惯性作用，第二是西方列强带来的工业化文明的威逼兼示范作用。自1840年以来，外敌不断入侵，国势日益衰微，列强割我土地、掠我资源、刮我财产、鱼肉我人民。其亡国灭种之恨，城下之盟之奇耻大辱，均使我国民刻骨铭心。“落后就要挨打”成了近代中国人心目中鲜血凝成的真理，也是历代仁人志士致力于发展现代化的强大的精神动力。

由于中国近代历史因列强欺凌而呈现的特别的屈辱性质，发愤图强成为近代社会的主旋律，因此来自西方的工业化文明的威逼和示范作用成了中国社会发展的主导力量。对五千年历史文化传统惯性的否定，一直与现代化事业相伴随，因为，这种惯性力量实际上阻碍着现代化的进程。后者压倒前者，科技与民主的西方压倒人文的传统中国，今天概称为五四精神。启蒙也好，救亡也好，俱是西学为体中学为用，启的是科学之蒙，民主之蒙，其拯救一个老大垂死的帝国的方式，也

是将其造就成一个现代化的国家，故有所谓科学救国、实业救国、教育救国等等。

80年代以来，中国的经济地位有所上升，作为大国的综合国力有所增强，救亡使命的迫切性不太强了，文化界开始传出对五四精神进行反省的声音。论者试着强调，一个民族的文化传统常常不只是一种消极的力量。新儒家以日本和亚洲四小龙腾飞为例证明，即使就现代化而言，它也有积极的作用。还有的说，现代化解决不了民族精神问题，说到底，西学还是为用，中学还是为体。现代化有一定成就了，不要忘记为的是什么。还有的说，人类文明主流的风水轮流转，三十年河东，三十年河西，西方文明称霸了近半千年，现在该是以中华文明为主的东方文明占主导地位了。

在所有的反省中，有一个强大的共同背景，这就是，在经过了第二次世界大战后的科技创新和经济飞速增长之后，西方的现代化即工业化本身暴露出了它的根本缺陷，即不可避免地导致环境污染、消耗不可再生资源、不可逆转的物种灭绝，从而出现生态危机，最终有置人类于种族灭绝之境的危险。

然而，西方的道路并非死路一条，中国传统的道路也并非金光大道。命运对我们这一代中国人来说是残酷的：我们曾经为了救亡，大启现代性之蒙，消除传统，可等到现代性开始深入人心，传统消除得差不多的时候，又听说洋人的工业化不灵了，可是此时，老祖宗的东西已忘得差不多了。这倒也并非完全是坏事，中国智慧中有一句叫做置之死地而后生。实际上，真正可行的道路可能既不同于传统，又不同于西方的工业化。在人类社会的发展中，每一种独特的文化发展，既不可能超越时间（沿袭传统），也不可能超越空间（沿袭西方）。我们要求第三条道路，而且我们一直走在第三条道路上。从前，我

们既不搞封建主义，也不搞资本主义，而是搞社会主义；今天，我们既不搞西方资本主义，又不搞传统社会主义，而是走有中国特色的社会主义道路。不断有第三条道路被我们走出来，在我们的脚下出现；也不断的有第三条道路，等待我们去探索。在即将走入21世纪的时候，在全球性问题越来越多越来越大，可持续性发展的呼声越来越高的时候，我们依然面临着一个新的第三条道路。我把它确定为走向绿色中国之路。

一、工业化道路以及“可持续发展”作为它的修正

资本主义西方创造了人类历史上一种新的发展模式。在生产方面出现了以大工业为主导生产部门的新格局，在社会交换和流通方面出现了市场竞争和自由贸易的新机制。自工业革命以来，工业化成为现代性的典型体现。

就其生产过程而言：它以高度组织化的方式劳动，以批量化、流水线生产标准化的产品，它以新的能源动力和富含新技术的机器，成十倍成百倍地提高劳动效率。就流通过程而言，钱加速转化为产品，产品又加速转化为钱，在这两个加速过程中，货币和产品均处在滚雪球式的增长过程之中，货币越滚越多，产品也越滚越多，于是，国民财富就越来越多。

因此，这一发展模式的根本特征可以概括成滚雪球式的指数增长方式。这一流程简单说来就是，以批量化生产使产品廉价，以廉价产品占领市场，以市场刺激消费，以消费刺激生产，完成一个正反馈过程。最终的结果是，消费水平越来越高，国民财富越来越多。工业革命之后，人类在100年内创造的财富比有史以来此前创造的全部财富之和还多。

这神奇般的涌出的财富从哪儿来的呢？抛开一切艰深的

经济发展理论不论,让我们只追踪能量和物质流的流向就可以发现,全部以指数方式滚滚而来的财富不外乎来自两个方面:一是人,一是地球。

创造如此之多财富的人不再是从前的人,他的生活方式、存在方式发生了根本的改变。与工业化生产方式相适应、相协调、相促进的方向改变了的人,已经成为工业社会的一分子,成为一部大机器上的零配件,执行着单一的功能。丰富、复杂、多元、有机的存在方式,向着单调、简单、一元、无机的存在方式转化。

工业化的生产方式特色是快节奏、单调周期性重复,高度组织化,分工高度专业化,追求效率、效益、有效性。追求有效性成为人类生活的主旋律,这是近代与前近代的根本区别。

这个区别首先表现在近代科学上。近代科学的精神是化简(还原)的精神,所有的事物在质上的独特性均被宣布为人类的幻觉,是不真实的,唯一真实的世界是一个量的世界,所有质上的差异"本质上"都只是量的差异。比如坚硬的不同,只是物质密度的不同;颜色的不同,只是光波长的不同;声音的高低,只是声波频率的不同。"人们曾几何时以为自己生活于其中的世界——一个到处是颜色和声音,空气中散发着芳香,充满着欢乐、爱情和美,满目是有目的的和谐和创造性的理念的世界——现在全被挤压在有机体的大脑上某一方寸之角中。真正重要的外部世界是一个僵硬、冷酷、无色无声的死寂的世界;一个量的世界,一个可以数学计算的按照力学规律运动的世界。"①在科学的世界里,不再有不可还原的质的独特性,有的只是数学符号,于是,预测和控制的有效性能够达到它的最大状态。正是预测和控制的有效性,支配着近代科学的走向。

这个区别当然也体现在社会生活和个人生活方面。为了

追求效率、效益和有效性，社会生活呈现出高度的组织化、专业化、快节奏。高度组织化使得人类对人为制度和人为环境有着更大的依赖性，专业化则使个人多样化的发展受到限制，全面的自由化的发展在工业社会成为一种只属于未来的希望(比如每个人全面发展的共产主义理想)。快节奏则显示了人类社会和个人生活的一个重大转变，即时间的紧迫感骤然成为一个主要的日常的心理状态。“几乎所有的技术发现和装置都与获取或节约时间有关，它们的目的都是为了克服‘慢’，提高速度。家庭日用器械、通信工具、交通运输工具如此，那些能够在小数秒的时间内完成用人工几代人才能完成的运算的计算机，也是如此，能量产出装置和军事装备无不如此。速度是到处受到尊崇的上帝，尽管以交通为例，它是以大量的事故和牺牲为代价的。”[②]功率和效率是几乎所有的技术装置的基本技术指标，而它们都与是否能节约时间相关。

于是，用不着高深的经济理论就可以理解了，人一旦改变其悠闲状态变得忙碌起来，而且处心积虑忙的又是一个类型单一的事情，这个事情自然就格外地比从前办得好。这个事情就是，建立一个以人类为中心的支配性、控制性、征服性的结构体系，一切以人类觉得合适、觉得自己的意志得到了实现为目标。至于被支配被控制被征服的自然界，我们的地球以及上面居住着的所有其他生命，工业化可管不了那么多。现代性假定，它们实际上都是死的、都没有独立的内在价值，它们的价值依赖于人类主体的需要。

然而，正是包括空气、海洋、土地在内的大地，提供了工业化以来所有巨额财富的源泉。事实上，这个源泉从来就存在，而且它所能提供的应该远远大于工业化所榨取到的。大地像人类的母亲一样，源源不绝地供给人类以养料，这种供给就如清泉流水，自然而然，毫无困难。这种供给是丰富和多样化

的，使人类能够全身心地沐浴在自然的养料之中。然而，就像“榨取”这个词字面意思所指的那样，人类远没有满足于自然永恒而又毫无困倦的恩赐，而是要按照自己的意志，破坏自然神圣的恩赐结构，径取自认为对自己有利的东西，直至为了得到这些有利的东西，不惜破坏自然的生命构造。如同为得到一根象牙不惜杀死一头大象，为得到一个熊胆不惜杀死一只黑熊，工业化为了得到矿产不惜毁坏植被，为了得到能量不惜毁灭整个地球生态系统。在工业主义者眼里，地球就不曾有过生命，它的恰当的角色是能源库、物资库、垃圾场。

正是因为不惜对地球生态系统的破坏，人类才得到了足量的能量和物资，以支撑滚雪球一样指数增长的经济发展。然而，指数增长的要求是一个贪婪的要求，是一种欲壑难填的要求。有位东方智者说得好，地球能够满足人的需要，但却满足不了他的贪婪。总有一天，地球会被榨干，所要榨取的东西(能源和物资)都枯竭了，而地球生态系统再生这些东西的能力也丧失了。今天人们众口一词、大声疾呼的环境问题，正是工业化这种对一切生命熟视无睹、“披生斩命”径取其中有效能源和有用物资所产生的恶果。今日环境污染、生态破坏、人口剧增和资源枯竭触目惊心的四大环境问题，展示了工业化折腾地球之后不得安宁的下场。

于是我们看到，工业化及其巨大成就，实质上有两个秘密来源，即人的存在的单面化和对地球资源的不计后果(甚至杀鸡取卵、竭泽而鱼)的掠夺。

在欧洲近代思想史上，对工业文明的反思始终与工业化的发展过程本身相伴随。启蒙运动时期，在一片弘扬人类社会无限进步的启蒙话语中，曾经响起过一个非常异样而刺耳的声音，这就是卢梭对科学和工艺进步的批判。他指出科学和艺术(工艺)的进步不仅无助敦风化俗，反而导致伤风败俗

的结果；他颂扬那些心灵纯朴、生活简朴的“高贵的野蛮人”，认为他们身心健康，德行高尚。在经济学思想史上，也曾有英国经济学家马尔萨斯，提出人口几何级数增长，而粮食算术级数增长，这势必造成人口对于资源需求的巨大压力。到了20世纪，对西方工业文明进行反思的思想家越来越多，反思的力度也越来越大，他们中有哲学家、艺术家、社会活动家。.

在美国这个现代化程度最高的国度里，本世纪初就出现过群众性的自然保护运动，建立了不少自然保护区式的国家公园。二次世界大战之后，飞速的经济发展所导致的严重的环境问题，也最先在美国出现并被美国有识之士披露出来。1962年出版的卡森的《寂静的春天》，因揭露大量布撒DDT农药以致昆虫鸟兽大量死亡，春天因而成为没有鸟叫的死寂的春天，引发了美国社会中一场关于如何正确使用化工产品的争论，也引发了现代意义上的声势浩大的群众性的环境保护运动。此后，环境保护运动在边缘人群中方兴未艾。

由于环境问题日益严重，而且在范围上由早先的局部问题越来越变成了一个全球性问题，到了70年代，以民众觉醒为先导的当代环境保护运动，终于引起了主流社会的重视。1972年，联合国在瑞典的斯德哥尔摩召开人类环境会议，大会的基调报告即《只有一个地球》，将全人类共同拯救地球生态系统问题提上了议事日程。

然而，环境问题作为一个问题被尖锐地提出，依然是算计和权衡的产物，而不是因为“觉悟”。最先由发达国家提出来，并不是发达国家对工业化本身进行过道德清算，而依然是着眼于环境问题的经济后果。正因为此，联合国人类环境会议上许多发展中国家环保热情并不很高。他们认为，发达国家在地球这艘宇宙飞船上已经占稳了头等舱，享受着比世界人均水平高几十倍甚至几百倍的能源和物资，现在又要求我们

发展中国家注意保护我们大家共同的环境，这是不是一个阴谋，想阻止我们发展工业化，想让我们永远处在贫穷落后的境地。

到了80年代，发展中国家渴望发展、渴望追赶发达国家的劲头丝毫未减，现代化强大的示范作用依然存在，因为发达国家并没有首先改变自己，一样的高消费、高增长，追求更高的生活质量，只不过生活质量里开始包括环境质量。在一个继续走着工业化道路的世界上，发达国家追求高的环境质量，无非是要将环境熵向穷国转移。以日本为例，这是一个侵略成性的民族，在过去的战争年代里曾给亚洲人民造成了罄竹难书的灾难，今天它又成了世界头号的“环境侵略者”。它自己有着国土面积66%的森林覆盖率，却每年从森林覆盖率只有13%的中国大量进口一次性筷子，它每年的木材进口量占全世界木材出口总额的40%，这些木材意味着大片热带雨林的消失。为了能够得到木材，它有意贷款巴西修建一条从太平洋沿岸通往亚马逊林区的公路，而为了保护对全球生态有着至关作用的亚马逊热带雨林，世界银行已经明确拒绝援建这个项目。北太平洋有超过一半的渔船是日本船，它们滥捕滥捞，造成该区域渔业资源走向衰微。日本是世界上最大的象牙消费国，不知道有多少大象被日本人间接地杀死。

有鉴于南北之间在环境问题上观点的差异，一种新的将环境与发展相结合的思路在国际社会中开始流行。这就是今日人们日熟能详的可持续发展理论。所谓可持续发展，意思就是说，发展还是要发展，但别没有后劲，从现在开始就要维护将来发展的可能性，别让我们的后代没有发展的可能性。应该看到，这是在环境问题上国际合作所取得的积极成就，是发达国家与发展中国家之间的达成的某种妥协。发达国家的意思是，我们强调全球性的环境保护，不是不让你们发展，是

说让你们的发展更能持续下去。以瑞典前首相布伦特兰夫人为首的世界环境与发展委员会起草的《我们共同的未来》于1987年出版，其中着重阐述了可持续性发展战略，此报告后来成了1992年在巴西里约热内卢召开的联合国环境与发展大会的基调报告。

在我看来，由于可持续性发展的政治妥协的性质，它的内涵是无法准确界定的。事实也是如此：有的人强调“可持续”的方面，有的人强调“发展”的方面。但是对无论哪个方面，“发展”依然是今日世界的主旋律，这就常常使“可持续”变得十分尴尬。发达国家说要搞“可持续”，可它又不愿意放弃既有的生活方式，不愿意背离工业化社会的体制结构、价值观念，你搞什么可持续？无非想让发展中国家搞慢一点，好维持自己的既得利益。发展中国家说要搞“可持续”，可它又非要大搞特搞传统的工业化不可，有什么可持续性可言？只不过吸取发达国家高污染的教训，使污染速度放低一点，但污染还是要污染的。农药化肥照施不误，森林树木照砍不误，污水毒气照排不误。

客观地说，可持续发展策略是对传统工业化发展策略的一种修正，是一种让最坏的后果慢点来到、晚点出现的权宜之计。因此，它是人类在没有更好的办法提出来之前、更好的文明形态成熟之前的一个过渡阶段。可持续发展是在发展模式内部进行的修正，它想说的不过就是，资源包括不可再生资源还可以用，但不要用得太快，不要一下子用光，可以快马加鞭，但也要让马儿休息，不要杀鸡取卵、竭泽而鱼。

可持续发展战略之所以被认为只是对传统工业化思路的一种修正，而不是彻底的变革，更主要的原因还在于，它只顾及到了作为利用对象的地球的方面，而没有考虑到人本身方面的变革。刚才我们已经看出工业化有两个基础，一是现代

性的人性构造和社会组织方式，再就是对待地球的掠夺式开发。可持续发展思想考虑了第二个方面，而且只考虑了第二个方面的一半，即反思了“掠夺式”，但继续同意“开发”，这是因为它完全没有考虑第一方面，即对人性构造和社会组织方式的反省。在这一点上，包括宗教家、哲学家、艺术家和许多科学家在内的绿色思想家有很多的论述，这些论述由于被认为远离中国现实，而在中国得不到应有的传播，听不到这方面的声音，令我们陌生。由于在可持续发展的思想中，并不存在对工业化人性单面化的反思，它必定在整体上仍受工业化之本质的支配，也必定会陷于大量的自相矛盾之中。一个证据是，中国因为缺乏深层绿色思想的后援而使可持续发展的理论研究虽然热闹，但不免流于空泛肤浅。

二、传统中国及其生态界限

在中国致力于改革开放大搞现代化建设的近二十年里，国民生产总值(GNP)翻了几番，但环境污染量并没有随之翻番，环境质量虽然继续恶化，但没有如经济增长速度那样快速地大幅度恶化。这是因为中国政府加大了环境保护的力度，在拿不出多少钱的情况下(环境投入在国民生产总值中的比例总是百分之零点几，发达国家都在3%以上)，通过强化环境管理，也使环境保护事业取得了巨大的成就。在肯定这一成就的时候，我们必须认识到，取得这一成就固然是因为中国政府政策明智，重视环境问题。也是因为，中国是一个生态过于脆弱的国度，中国实在是经不起严重环境污染的折腾。

这样一个生态脆弱的国土，正是传统中国遗留下来的。

1949年中华人民共和国成立时，继承了960万平方公里陆地的国土和5.4亿人民，一个“幅员辽阔，人口众多”的国

家。但是这辽阔的国土中,有约 1/3 的面积是沙漠、戈壁、冰川和石山,属无法利用的土地;森林面积只占 4%,森林覆盖率为 8.6%[3];近 6 亿的人口中,80%是文盲[4],而且分布极不均匀。从黑龙江的爱辉(北纬 50 度)到云南的腾冲(北纬 25 度)划一直线将全国分为两部分,则西北面积占 64%,人口只有 4%,东南面积占 36%,人口却有 96%。这一人口分布是环境条件和历史条件造成的,在人口密度极小的西北地区,多为山地、高原、荒漠,气候条件恶劣。十分明显的是,人口的分布与水资源的分布大致趋同;占国土面积 45%的西北半壁年降水量在 400 毫米以下,占国土面积 55%的东南半壁降水则在 400~1600 毫米;耕地占 38%的长江及其以南地区占径流量的 82%,而占耕地 40%的黄河、淮河和海河三大流域,径流量只占 6.6%。[5]

这一人口布局与黄河流域文明的衰落密切相关。黄河,见证了传统中国的生态界限。

文明均生长于大河流域,哪里有水,文明就在哪里生根发芽、开花结果。西方第一个哲人泰勒士说:"万物源于水。"中华先民繁衍生息的黄河流域,远古时期原来是林木茂密,水草丰富,气候温湿,土地肥沃。但历经几千年的农业开垦之后,终于成了今天的林木稀少,气候干燥,土地贫脊。

如果说工业文明造成严重的环境污染,农业文明则导致了对森林生态的严重破坏。中华五千年农业文明史就印证了这一点。粗略地说,汉代的繁荣建立在对黄河流域的生态破坏之上,唐代的繁荣则造成了黄河流域生态系统的严重失调,从而导致黄河流域的衰落;宋代的繁荣建立在对长江流域的开发从而生态破坏之上,而清代则开始了对长江流域生态系统的最致命的一击。长江水患就是清朝直接留给我们的遗产。

当人类作为地球生态系统的一个部分并被动地接受调节时，人类的活动尽管具有破坏性，但这种破坏性能够被生态系统自动补偿和恢复。原始的耕作土地利用率虽然很低，但与人口相比，有几乎是无限广阔的新土地可以利用。对于刀耕火种的先民而言，当一块土地表面的肥力被用尽之后，他们就会寻找新的耕地。被废弃的土地在被再次利用起来之前，由于长期的休耕已经重新恢复了肥力。他们虽然破坏了森林，破坏了植被，但他们人口有限，破坏的程度也有限，在他们迁徙到别处时，被破坏的森林和植被会自动恢复。而且，如果人口过量，则自然会适时地实行自然选择，使人口数量自动控制在环境能够承受的范围之内。

文明的进步是以人类对环境的自主性的提高为标志的。各种金属工具的发明与利用，技术水平的提高，使得土地利用率有了提高，人群不再被动地适应环境，到处迁徙，而开始过一种定居的生活。定居的生活意味着对土地深度的开发，意味着人口的增加，于是，要求更多的耕地。毁林开荒成为农业文明指向生态环境的利刃，而深度的开垦使得森林的自我恢复能力彻底丧失。随着农业文明的发展，森林植被日益减少。

植被破坏之后，直接的后果是水土流失。大雨冲走了土壤表面的肥力，使土地贫瘠；大雨接着将泥沙冲进江河，使江河湖泊发生淤积。淤积了的江河在暴雨季节不能畅通，于是引起水灾。水灾毁坏更多的良田，于是该地域文明开始衰落。

发源于尼罗河的古埃及文明，发源于幼发拉底河和底格里斯河的美索不达米亚文明，均由于在母亲河的上游滥砍滥伐森林、无休止地垦耕、过度放牧，使往昔的千里沃野沦为今日的贫瘠之地。两大古老的文明均已湮没在漫漫黄沙之中。

黄河文明也不例外。周代时，黄土高原的森林覆盖率达到53%，但随着人口的增加，耕地的需求日益迫切，森林被大

量砍伐。公元前215年,汉大将蒙恬抗击匈奴胜利,收复了河套地区,并向那里大量移民。汉人很快将占领的匈奴人的牧场变成农田。汉武帝先是开垦河套地区,接着开垦河西走廊。整个黄河流域均在开发之列。这期间,耕地面积有很大的增加,公元元年左右可能已经达到了5亿多亩。人口也飞速增长,到公元初年时,达到了近6000万,是我国历史上第一次人口高峰。

汉代对黄河流域的大力开发,使黄河中下游出现人口危机,而中上游的植被破坏则使黄河开始危害民生。此后朝代更迭,战祸连年,使人口锐减,但在一定程度上缓解了环境的压力,也将生态问题掩盖和淡化。晋朝统一全国时,史载人口只有1600多万。大量农田荒芜,有的重新成了牧场。这反倒使黄河流域的生态系统获得了一个休养的机会。这时期,也许由于北方游牧民族卷土重来,退田还牧,黄河的水患反而减轻了。

唐代初期清明的政治,使因战乱变得稀少的人口大幅度回升,至天宝年间(公元8世纪中叶),全国人口又升至近6000万。人口的上升伴随着大规模的土地开垦,对黄河流域的开垦达到顶峰。为了抗击西北游牧民族的侵扰,唐朝在西北边境实行屯田戍边政策,开垦了大片的耕地良田,唐代一下子变得丰衣足食,社会空前繁荣。但黄河流域的开发已达到其生态界限。黄河上游植被严重破坏,水土流失极为严重,唐代黄河之水已经极为混浊。

安史之乱后,这一生态界限开始显露出来。战争的破坏是一个因素,但也只是暴露本已存在的生态界限的一个契机。这时期,黄河流域人口锐减,生产力再也难以恢复。到了宋代,黄河的泥沙含量达到50%,以后每况愈下,明朝达到60%,清代达到70%。大量的泥沙使得黄河河床日益升高,

有些河段甚至高出地面，成为悬河。黄河泛滥成为历朝历代头痛的大事，黄河真正成为一条害河。

也是在这一时期，大量北方人口南移，涌向长江流域，在长江下游特别是长江三角洲地区进行开发。安史之乱也许可以看做是华夏文明由黄河流域向长江流域转移的一个标志。

中唐以及北宋在长江流域的开发依然是毁森林植被以辟山地，筑坝围湖以垦水田。其中以后者为最。围湖造田的直接后果是引起水灾。长江流域大小湖泊众多，它们构成了长江水系径流的天然调节器，如同人工水库一样。大量湖泊被围田，使这一天然的调节器失灵，于是陷长江流域于“雨则易潦，晴则易旱”的水灾旱灾之中。大雨季节，洪水无处安置，堤坝岌岌可危。无雨季节，无储备之水可以灌溉。

北宋灭亡后，北方人口又一次大量向南迁移，造成东南地区人满为患，人地关系处在极度紧张之中，该地区的山林、湖泊和耕地均被过度开垦。

明朝一开始也是恢复人口，向北方移民，以及开垦荒地。但明代人口增长速度太快，很快突破6000万。土地开垦的速度追不上人口增长的速度。1400年，人口约6500～8000万，耕地面积为3.7亿亩；1600年，人口达2亿人，耕地为6.7亿亩。人多地少可能是明代社会动乱的重要原因。

明清之际的战争使人口大减，但清代恢复很快，而且由于明代人口基数已经很大，使得清代人口直线上升。清初为了鼓励垦荒而且防止动乱，取消了人口增长税（康熙五十一年即1712年），这使得清朝人口惊人地增长。1766年（乾隆三十一年）政府统计人口超过2亿，到了道光十三年（1833年），官方统计人口已近4亿。

为了养活这样多的人口，提高粮食生产主要靠开垦。平原地区已经过度开垦，民众便向山区蜂拥。福建和江浙向江

西、两湖地区移民,江西、两湖地区向贵州、四川移民,也就是长江中下游人口向上游移民。新的移民以极其落后的方式毁林开荒,大规模地破坏山地森林植被,导致长江上游水土流失开始成为问题,进而影响中下游的生态环境。由于上游开山导致水土流失,中下游围湖导致水患,结果长江中下游连年水灾。

清朝唯一加以政策性保护的是东北和蒙古。东北是满清的老家,为了保护这片故土,清朝禁止汉人入关开垦。禁止汉人进入蒙古垦地则是因为其民族隔绝政策。这些政策尽管并没有被严格地实施,但客观上还是保护了这两地的生态系统。东北的原始森林得以保存,而且直到目前依然是我国最大的森林密集地区。

纵观几千年的中国封建社会历史,前进的步履总是与生态破坏相伴随。岁月流逝,涤尽多少朝的繁华,江山依旧沉默,只是生态环境每况愈下。然而具有讽刺意味的是,中华文化是以其“天人合一”的绿色思想闻名于世的。

“天人合一”强调人与环境的调和、适应、和谐,在这里,环境不仅是地理环境,而且也是社会环境、人文环境,是广义的“环域”和“场”。所谓因时制宜、因地制宜,所谓得“天时、地利、人和”,所谓“顺天应时”,都是这种思想的体现。《易传·文言》曰:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”是“天人合一”思想的一段精彩表白。

在我们的传统中,不仅有天人合一的哲学思想,而且也有丰富的生态保护的思想。孟子曰:“不违农时,谷不可胜食也。数罟不入夸池,鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林,林木不可胜用也。”说的是要节制,要让自然界休养生息,才能永续利用,颇近今日可持续发展理论。管子说:“山林虽广,草木虽

美，禁发必有时；国虽充盈，金玉虽多，宫室必有度；江海虽广，池泽虽博，鱼鳖虽多，网罟必有正，船网不可一财面民也。非私草木爱鱼鳖也，恶废民于生谷也。故曰：先王之禁山，泽之作者，专民于生谷地。”（《管子·八观》）说的也是要适度开发，不可竭泽而鱼。即使是提出“制天命而用之”，主张“人定胜天”的荀子也懂得只有顺应自然才能掌握自然的培根式的道理，《荀子·王制》中有一段著名的话，常被引为可持续发展的先知之言：

> “圣人之制也：草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其出，不绝其长也；鼋鼍鱼鳖鳅鳣孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕夏耘秋收冬藏，四时不失其时，故五谷不绝而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁故鱼鳖优多而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。圣王之用也，上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上。”

在每次较长时期的升平治安之后必定存在的人口过量问题，中国思想家甚至统治者也都有深刻的意识。战国末年的韩非子有一段名言：

> “古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。……今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而财货寡，事力劳而供养薄，故民争。虽倍赏累罚而不免于乱。”（《韩非子·五蠹》）

博大精深的生态智慧与生态环境每况愈下的历史现实，构成了一个非常发人深省的悖论。我们当然愿意相信，正是中国文化中生态智慧的制约作用，使得华夏文明不像其他文明古国那样早的衰落、湮灭。然而，不容忽视的事实是，即使是延迟了没落的时间，但并没有改变衰落的趋势。我们的生态智慧并没有真正保护好我们的环境。我们必须寻找那个隐而不显的更强大的力量，这个对生态环境构成更强大威胁的力量并不在东方哲人的语录中，而根源于现实的人的存在状况。

首先一个存在状况是，几千年农业社会历朝历代总以"土广民众"作为国力的象征，作为在竞争中保持战略优势的标志（到本世纪五六十年代我们依然以"地大物博、人口众多"为自豪，反映的正好就是这种"国力"思想）。土地主要指耕地，先秦思想家早已指出"地大而不垦与无地同"，因此"土广"主要指开垦的土地多，粮食产量大，从而能够代表一个国家的富足。"民众"则声势浩大，用于战争则兵力充足，所以封建王朝特别是建国初期一直大力鼓励人口增殖。

人口增长导致土地开垦，土地开垦导致人口进一步增长，过多的人口导致土地的过度开垦，过度开垦导致土地退化从而难以养活大量的人口，于是出现战争。战争大规模的破坏环境并且消灭大量人口之后，新兴的王朝再次休生养息，再次增殖人口、开垦土地，以迎接下一次战争的来临。几千年的历史就是在这种循环往复中前进，人口虽然周期性的波动，但生态环境却不可逆转地恶化。

可以肯定，封建社会这种"国力"的壮大作为社会发展的基本压力，必然要形成对环境的巨大压力，因而也决定了农业社会注定要以生态环境的彻底破坏而告终。生态的破坏是一

个不可逃避的命运，生态界限是一个死亡界限。尽管中国思想家具有发达的绿色思想，但却改变不了这个命运。

第二个存在状况是，政治腐败、民智不开：大一统的专制体制将政治清明与否系于帝王一个人之身，而广大民众多为文盲，绿色的思想以及环境道德对上对下都难以形成约束作用。暴君或昏庸之辈，只知“构木为台，焚林而猎”，经常大规模地破坏森林，秦始皇为建阿房宫，使秦岭北坡森林植被遭到严重破坏。

在一个文盲占绝大多数的国度，丰富的绿色思想难以转化为广大民众的绿色意识；无宗教重实利重人伦的民族，更加缺乏对自然环境超越的形上关怀。总的来看，普通老百姓公德意识较差，对公共林地不加爱护，争相砍伐；整个民族比较注重实用，爱护自然环境的出发点往往只是维护农业生产，所以比较多的注重植被破坏带来的水土流失、土壤侵蚀、河道淤塞和水旱灾害，而对大量物种的灭绝并不在意。缺乏超越的关怀，因此环境保护只是局部的、暂时的，没有长远的、终极的考虑。

三、中国现行的“可持续发展”道路

自1840年鸦片战争以来，西方列强用坚船利炮打开了中国封闭的国门，陷中国于半封建半殖民地之可怜境地，中国被迫卷入世界性的现代化历程。从此，落后的农业经济与先进的工业经济并存，盲目开垦以致生态破坏与新兴工业以致环境污染并举。相比较而言，直到20世纪50年代，由于工业特别是重工业水平不高、规模不大，虽然局部地区有环境污染甚至比较严重，但总的看来工业污染问题并不突出。相反，传统意义上的生态破坏继续加剧，矿山开采加速破坏绿色植被。

连年内战、外敌入侵,更使大好山河遭受蹂躏。日本侵略中国,在很多地区实行"三光"政策,疯狂掠夺我资源,毁坏我绿色植被,贻害我子孙,犯下了滔天罪行。

新中国成立之后,共产党人继承了前数代先烈的遗愿,立意大搞工业化,立意以社会主义的优越性实现超英赶美的雄伟理想。尽管由于经验不足,走了很多弯路,但总算在一个工业化极其落后的农业大国,广大农民节衣缩食以近乎原始积累的方式,初步形成了工业化体系。然而,由于基本没有认识到环境问题的重要性,基本上没有采取环境保护的措施,而工业化基本上属于粗放型发展,使得三十年时间内生态破坏和工业污染均达到了一个很高的水平。此外,另一个更严重的失误是未能控制人口增长(甚至鼓励人口增殖),使得人口数量暴涨,给环境和资源造成深重的压力,也制约了社会的健康发展。

人口增长方面。1949 年,5.4 亿;1954 年,6 亿;1964 年,7 亿;1969 年,8 亿;1974 年,9 亿;1981 年,10 亿;1987 年,10.8 亿。

森林资源方面。1949~1981 年,毁林面积超过 10 亿亩;"根据近 19 年的统计,全国国有森林面积减少了 23.1%,森林蓄积量下降 22%,可采伐蓄积量减少一半。……每年因毁林开荒、乱砍滥伐、基本建设、开采矿山等被侵占的森林面积近 50 万公顷。被称为我国第二大林区的西南金沙江流域,由于 30 多年来过度砍伐、破坏以及森林自然灾害,森林覆盖率已由 40%下降到 14%,个别支流下降至 9%。目前四川省森林覆盖率在 10%以下的县有 77 个,在 5%以下的有 58 个;云南省华坪县由于过度砍伐,忽视育林,已出现 2 万多公顷光山秃岭,毁林开荒导致省会昆明森林植被大面积消失,覆盖率由解放初的 50%下降到现在的 24%。[⑥]"

草原退化方面。1982年统计,各种草地面积为55.5亿亩。草场面积退化率70年代为15%,80年代中期为30%;草原产草量80年代比60年代下降30%~50%,有的下降达70%。[⑦]

水土流失方面。水土流失面积约360万平方公里,总耕地的1/3受到水土流失的危害。黄土高原总面积约54万平方公里,流失面积达45万平方公里,占79%;黄河平均每年通过三门峡的泥沙量,解放初为13亿吨,现在为16亿吨。长江每年通过宜昌下泄的泥沙量已达6亿吨。内河航运里程由于泥沙淤积,由60年代初的17.2万公里减到10万公里。"由于水土流失,全国每年表土流失量达50亿吨,相当于全国耕地每年剥去1厘米厚的肥土层;损失的氮、磷、钾养分,相当于4000多万吨化肥。"[⑧]

土地沙漠化方面。目前沙化土地面积达33.4万平方公里(不包括自然荒漠),古代历史形成的12万平方公里,占35.9%;近一个世纪形成的约5.6万平方公里,占16.7%;潜在沙化的约5.8万平方公里,占47.4%;以目前趋势,到2000年我国潜在沙漠化土地面积将达到25.13万平方公里,如能有效防治,则可减少到15万平方公里。

耕地资源减少。1957至1980年间,由于基本建设、农房建设等原因,共占用耕地3333万公顷,平均每年减少147万公顷,相当于每年减少一个福建省的总耕地面积。23年间开荒增补2133万公顷,净减1200万公顷。1978~1985年,耕地面积减少168.5万公顷,平均每年减少24万公顷,1985年以后耕地面积加速减少,每年平均达30万公顷。此外耕地退化严重,北方约有盐碱地1亿亩,南方水田盐碱化面积占水田总面积的20%~40%;遭受工业污染的土地已超过800万公顷。

水资源短缺。中国长江以北地区属缺水地区,中国属贫

水国，人均占有水资源约为2700立方米，只有世界平均水平的1/4，居世界第84位。另一方面，水污染相当严重。全国1992年统计每年排污水量达366亿吨，工业废水234亿吨，占65%；预计到2000年，污水排放量将达800亿立方米，污染物质由1985年的9万吨将增加到25万吨。

能源短缺。能源的近80%来自燃煤。能源利用效率极低，与发达国家差距很大：火力发电，发达国家35%～40%，中国28%；工业锅炉，发达国家70%～80%，中国55%；钢铁工业综合热效率，发达国家1950～1960年，中国28%；合成氨生产热效率，发达国家50%～60%，中国25%；铁路运输热效率，发达国家20%～25%，中国6%～8%；炊事热效率，发达国家60%～70%，中国15%～18%。

大气污染。几乎所有的城市降尘、颗粒物和二氧化硫浓度均超标。某些城市总悬浮微粒浓度超过世界卫生组织标准十几倍。“目前，我国大气污染的程度已相当于发达国家50%～60%年污染最严重的时期。特别是在冬季采暖期。有的城市或地区，黑烟滚滚，日月无光，仿佛把时间拉回到50年代西方工业化国家公害泛滥时期。一些城市的大气中总悬浮颗粒物和二氧化硫浓度已接近伦敦烟雾事件的起始值，如遇不利于扩散的气象条件，很可能发生重大污染事件。”[9]

水体污染。“1992年统计结果表明，全国各主要水域都有程度不同的污染，长江流域的重庆、武汉、南京、上海等城市河段近岸水域污染较重；黄河流域干流水质大体良好，但大部分支流污染严重。其他河流的情况也基本相同。而城市地表水污染普遍严重，80%的城市河段受到不同程度的污染，在一些城市，地表水污染已经十分严重。”[10]

上述情况表明，建国后几十年不计生态后果的粗放性工业化发展，使我们本来不好的环境质量和本来十分脆弱的生

态系统雪上加霜。70年代末开始，中国开始了改革开放的新征途，政治上、意识形态上费了九牛二虎之力，终于牢固确定了现代化目标，使一个多世纪来中国仁人志士振兴中华的理想得以在和平环境下实现。在这个加速建设现代化的不可更改不可动摇的政治目标下，生态环境问题显得不合时宜。

生态环境问题并不因为不合时宜就不出现，而是随着经济高速增长而纷至沓来。对环境问题不管不顾的直接后果是制约经济的进一步发展。在工业化水平比较高的今天，破坏生态、污染环境的后果比从前快得多的迅速显现出来。从前需要几十年几百年才能暴露的生态后果，今天用不了几年就能触目惊心。这可能也是为什么越是发达国家、发达地区，保护环境的呼声越强烈的原因之一。

60年代当国外正掀起环保热潮时，红色中国却颇有些幸灾乐祸，认为环境公害纯属资本主义特有的毛病，而公有制的社会主义制度是不可能产生环境污染的。但事实上，由于多年倾全力不计后果地发展重工业，当时中国的环境污染已经十分严重。

中国政府很快发现了问题，并开始关注。第一个标志是，当时的国务院总理周恩来指示中国组团参加1972年6月5日在瑞典的斯德哥尔摩召开的第一次联合国人类环境会议，了解国际上对环境问题的看法。这次国际会议显然对高层领导有促动作用，次年即1973年8月5日在北京召开的第一次全国环境保护会议，就表明了中国政府对环境问题的觉醒。会议提出了“全面规划，合理布局，综合利用，化害为利，依靠群众，大家动手，保护环境，造福人民”的环境保护工作方针。

1978年2月，第五届全国人民代表大会通过的《中华人民共和国宪法》中明确规定：“国家保护环境和自然资源，防止污染和其它公害。”第一次将环境保护写进了宪法。1979年9

月，五届人大常委会第11次会议通过了《中华人民共和国环境保护法(试行)》。

1983年12月31日至1984年1月7日在北京召开了第二次全国环境保护会议，使中国的环境保护事业正式走上轨道。首先，明确宣布保护环境与控制人口一样，是我国的一项基本国策；其次，提出了“经济建设、城乡建设和环境建设同步规划、同步实施、同步发展，实现经济效率、社会效益和环境效益的统一”的战略方针。此后，1989年4月28日召开了第三次全国环境保护会议，进一步明确了“强化环境管理”的主要制度和措施；1996年7月召开了第四次全国环境保护会议，总体部署了跨世纪的环保目标。

十几年来，中国政府特别在环境保护的制度方面做了大量工作。在法律法规方面，颁布了5部专门的环保法律，8部资源法律，发布了20多项环境法规和364项环境标准。形成了颇具中国特色的三大环境保护政策，即预防为主、谁污染谁治理和强化环境管理。八项具体措施，即环境影响评价、“三同时”(所有新建、改建、扩建项目，防治污染的设施必须与主体工程同时设计、同时施工、同时投入运行)、排污收费、环境保护目标责任制、城市环境综合整治定量考核、排污许可证、污染限期治理和污染集中控制。

中国的环境保护事业是在非常困难的条件下发展的。一是基本环境状况差，二是经济发展速度快必然带来环境状况恶化速度快，三是经济底子薄，拿不出钱来搞环境治理。按照中国环保事业的代表人物曲格平的说法，80年代初，中国政府着手制定环境保护战略时有三条道路可以选择，一是走发达国家曾经走过的“先污染后治理”的道路；二是实行发达国家现行的高投资、高技术控制环境问题的模式；三是走中国特色的投资省、效果好的新路。第一条行不通，是因为中国人口

太多、工业规模太大、生态环境太脆弱，走这条路将会造成深重的生态灾难，给后代带来难以估量的“环境赤字”；第二条道路行不通，是因为中国太穷，经济底子太薄，走这条路就会制约经济发展的速度，干扰新时期经济高速增长的大战略。

第三条道路势在必行，问题是怎么走。上述三大政策、八大措施，正是中国政府在十几年的环保工作中摸索出来的经验。事实表明，这些政策和措施确实起了很好的作用，大大控制了环境状况的恶化趋势。以“三同时”制度和环境影响评价制度为代表的“预防为主、防治结合”政策，控制了经济增长必然带来的污染增加；谁污染谁治理的政策，把市场经济思想引入环境保护领域，开辟了筹集治理资金的渠道，同时也促进企业加强管理和进行技术改造；强化环境管理，初步形成了环境法规体系，实行各级领导的环境目标责任制和城市环境综合整治定量考核制度，推动了社会各方面为环境保护做贡献。

事实上，中国政府从它一开始推行环境保护政策的时候，就主张经济与环保两不误，主张环境保护与经济社会同步发展，它与80年代后期国际上呼声越来越高的“可持续发展”战略思想不谋而合。正因为此，中国在参加以“可持续发展”为基调的1992年联合国环境与发展大会时，显得胸有成竹、满怀信心。比较其他大国和发展中国家，中国对环境问题的观点和态度表现得极为开明和积极。环发大会之后，中国很快参照《21世纪议程》制定了《中国21世纪议程》。

尽管中国政府下了很大的决心搞环保，环保部门十分努力地工作，但总的环境状况依然是：“局部有所控制，总体还在恶化，前景令人担忧。”1996年中国环境公报开头就说：“1996年，我国以城市为中心的环境污染仍在发展，并向农村蔓延，生态破坏的范围仍在扩大。”

问题究竟在哪里？

尽管我们可以肯定地说，中国政府推行的环境保护制度能够在急于发展的国情条件下，最大限度地抑制环境污染的长势。但是，各级政府的执行情况却远不是那么理想，这是导致上述环境状况不断恶化的根本原因。这个情况不独对于环保如此，有许多法律、法规、政策、条令的实施都有打折扣的问题。令不行，禁不止，有法不依，执法不严，违法不究。

需要进一步问的是，地方领导为什么会出现对环保法规执行不力的现象。一个可能的原因是对环境污染的危害认识不足、环保法制观念不强。但在许多地方，在大多数情况下，并不是对环境污染的危害认识不足，也并不是不懂环保法规，而是知法犯法，何以故？利益二字在作怪。他们往往只顾眼前利益（经济短期行为），不顾长远利益，只顾地方局部利益，不顾整体公共利益，只管经济增长，不管环境污染，将生态恶化的后果转嫁给社会和后代。

在这种知法犯法现象的背后有更深层的原因，那就是中国现在所实行的社会发展大战略，从大的方面讲，基本上是走西方工业化的道路。尽管与发达国家过去相比，我们更加注意了环境问题，但总归“发展是硬道理”，环境保护只是某种补充。发展第一，环保第二。“一方面‘保护部门’（如环保局）在努力实现环境、资源的保护任务指标，另一方面‘发展部门’却同时大力贯彻与此直接相悖的增长规划。例如前者在某些大城市竭力推行降低污染的取暖方式，而后者却在同时同地大上或扩建重化工污染项目！又比如在一些林业管理部门艰难地用新植的小树完成森林覆盖率增长指标的同时，另一些单位却组织砍伐生态意义重大的原始森林以完成‘创收’任务！这种令人困惑的‘一手保护，另一只手破坏’的宏观‘分工’格局正是我国生态与资源形势在不断治理中不断恶化的原因。”⑪

在这一基本的社会政治经济形势下，尽管上层的环境政策的制定考虑得更多、更全面，但执行起来必定会走样、受阻。在我国的许多地方，搞的依然是“先发展后环保，先污染后治理”。这首先是因为，即使完全不走样地执行现行的环境法规政策，也只能抑制污染量的增加，而不可能根本解决污染的问题，因为“工业化”这条“黑色道路”我们是走定了。我们与“先污染后治理”不同的只是，我们是“边污染边治理”。但在目前法制不严，投资不多的条件下，治理的速度当然远远跟不上污染的速度。

四、敢问路在何方

当代中国，所有的人都是在考虑如何才能更好更快地实现现代化，而很少有人考虑现代化的目标本身意味着什么，它究竟是不是中国的最好道路，它究竟是不是，就像人们常常以为的，是中国的唯一道路？

现代化当然是中国的一条可能的道路，而且我们也正热火朝天地走在这条道路上，但它是不是唯一可能的道路。如果是，我们就必须忍受工业化所可能有的一系列后果，把它看成是不可避免的代价；我们就必须忍受我们民族的传统文化在大一统的西方文化的入侵下走向凋零，把它看成是僵死的传统在历史的进步中被淘汰。然而，在今天工业文明正在走向穷途末路的时候，我们早就应该反省了，我们是否必须这样?！我们当然有理由想一想，曾经有着五千年文明史的中华民族，是不是能够对世界和全人类有更大的贡献？在现今工业化目标不变的情况下，究竟能否走出西方文明的阴影，传统的文化连保护都谈不上何论弘扬。

有绿色意识的各界人士实际上已经达成共识，一致认为

决不能走发达国家工业化的老路。然而问题在于，新的有别于发达国家工业化老路的道路应如何走，现行的可持续发展战略是否算得上是一条新路。

前面已经说过，“可持续发展”其实只是一个政治妥协的术语，并没有明确的界定。而且，它基本上还是在工业化范围内的修改和补充。中国的情况也是这样，所谓不走“先污染后治理”的老路，实际走的是“边污染边治理”的新路，依然还是工业化发展模式内部的调整，是典型的“末端治理”。主要的考虑还是经济上是否合算，没有考虑不可逆转的生态代价。

在中国这样一个人口众多、生态脆弱的国度，按道理是最不适合走西方的工业化道路。在中国这样一个未成就发达的工业化的国家，按道理是最适合不走工业化的老路而另辟新路。在中国这样一个有着数千年文明史和深厚文化传统的国度，按道理是最适合挺身而出探索出一条新路以拯救在疯狂的高速增长中走向灭亡的人类。

诚然，国家的发展战略不能建立在空想乌托邦的基础之上，在决定国家发展道路上，国际安全是一个非常重要的制约因素。一百年来中国人民誓死奔走现代化的道路，应该说主要是西方列强用武力和强权逼出来的思路。我们的现代化建设主要的目标在于增强国力，而国力在今天，一般认为主要由现代化的程度来标志。

我们确实有必要仔细考虑一下“综合国力”、“国家安全”与工业化之间的关系。现代科技在捍卫国家安全的同时，创造了新的国家安全概念和新的国际战略格局。一开始科技被用于制造武器装备、通讯装备、后勤装备等等，用来增强军事打击力，但核武器这种打击力量过于强大的武器的出现，使战争的性质发生了改变。不仅不再需要攻城陷地，而且每一次核打击都会是两败俱伤。可以说，正是核武器的出现使核大

国之间的大战得以避免，世界比较太平地度过了半个世纪。然而，由科技的进步所争取到的半个世纪的休生养息，却制造了空前的环境污染和生态破坏。人口与环境、资源的矛盾冲突，正在成为世界最大的不安定因素。“现代国家安全受到的主要威胁可能已经不是来自外来的军事入侵，而是来自内部的资源枯竭、人口剧增、生态平衡破坏和环境污染。这些东西最终会转化成经济压力，从而导致社会不安和政治动荡。”[12]这一断言对中国而言尤其切中要害。对拥有核武器的中国而言，国家安全的最大威胁将来自内部而不是外部。分裂主义是中国国家安全的首要敌人，然而，这个敌人将从贫富差距、南北差距、东西差距、城乡差距中获取力量，而这些差距正在传统的发展道路上越来越大。

现在的国力往往由GNP(国民生产总值)来标志，这个尺度的局限性已为越来越多的人所意识到。国际社会正在探讨和制定新的社会发展指标体系。这一指标体系不仅要看国民生产总值，看现有的经济实力，还要看国民教育程度和素质，看国家的生态环境和自然资源状况。中国现行的发展战略，注重以传统工业化的方式发展经济，而比较忽视教育和环境问题，这个战略用新的指标来衡量能否意味着进步是大有疑问的。如何制定这个新的指标体系关系着社会发展的方向，可是，在我们中国，方向似乎已经铁定，以致鲜有人去探讨新的发展指标体系问题。

在新的发展指标体系中，社会主义的优越性才有可能体现出来。历史已经证明，对于传统的工业化道路而言，传统的社会主义体制并不是一个好方案。古典社会主义的可悲之处在于，它在以大搞工业化作为其社会发展目标方面与资本主义完全相同，但却又幻想以一种并非最有效率的方式搞得比自由经济还好还快。

已经有经济学家指出过，计划经济与商品经济并不处在同一层面，因而并不存在真正的对立性。真正对立只有自然经济和商品经济，它代表了人类有史以来的两种不同的经济形态。计划经济与市场经济统统都属于商品经济的范畴，区别只在经营手段的不同。这一事实显示了我们过去搞社会主义经济的严重教训：要搞商品经济，但又不走市场的道路，这如何能行得通？

在工业化的前提下，传统的社会主义没有立足之地，没有存在的根据，这就是社会主义国家纷纷改革的根本原因。然而，在发展社会公益事业特别是发展教育事业、保护全社会共同的财富特别是保护自然环境和自然资源方面，社会主义天然地拥有自由经济无可比拟的优越性。

社会主义的历史合理性在于它比资本主义看得更远、照顾更多的人的利益，因此它天然地关注对环境的保护。今天，我们坚持走社会主义道路，应该搞明白什么样的道路才真正是社会主义道路，什么样的道路才能真正保持社会主义本色。全心全意搞工业化可能会逐步丢掉社会主义的特质，不搞好教育，大力提高国民素质，不关注环境，大力恢复我国的生态稳定，就体现不出“社会主义”之为社会主义的优越性。

绿色中国的道路，需要我们起步探索。

注释：

① Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*, pp. 238 ~ 239.

② Samuel Ijsseling: *Time and Space in Technological Society*.

③ 《中国国情大辞典》，中国国际广播出版社，1991 年 8 月，第 580

页。据1948年1月民国政府农林部推算，到该书出版的90年代初为12.98%。另第1345页说，森林覆盖率解放初期为13%，到1955年末期减少到12%，到该书出版的90年代初只有11.5%。

④ 《中国国情大辞典》，中国国际广播出版社，1991年8月，第1196页。

⑤ 《中国国情大辞典》，中国国际广播出版社，1991年8月，第543页。

⑥ 曲格平:《困境与选择》，云南科技出版社，1994年，第51～52页。

⑦ 曲格平:《困境与选择》，云南科技出版社，1994年，第52～53页。

⑧ 曲格平:《困境与选择》，云南科技出版社，1994年，第56页。

⑨ 曲格平:《困境与选择》，云南科技出版社，1994年，第93页。

⑩ 曲格平:《困境与选择》，云南科技出版社，1994年，第94页。

⑪ 许明主编:《关键时刻》，今日中国出版社，1997年，第103页。

⑫ 何博传:《山坳上的中国》，贵州人民出版社，1989年，第310页。